

# فقہی مقالات



جلد ۲

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی

ہاؤس قانون نانگ کے جائز طریقے

پرائیویٹ ایس اکلونٹ کی حقیقت

قانون ایکسچینج ریٹر سرٹیفکٹس

ووٹ کی اسلامی حیثیت

قانون میلاد سلامت کی شرعی حیثیت

کوتہ کی حلیت پر تحقیق

مروجہ موزوں پر مس کا حکم

تاخیر کرکن کی وہ مقدار جس سے جہہ سہو واجب ہوتا ہے۔

رمضان میں نفل کی جماعت

بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ

اسلام میں خلع کی حقیقت

مستقبل کی تاریخ خرید و فروخت

مہتاب پبلشرز

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

## پیش لفظ

اللہ تعالیٰ نے استاد اکرم و مربی حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو ہر میدان میں اور خاص طور پر فقہی میدان میں جو بلند مقام عطا فرمایا ہے وہ محتاج بیان نہیں، آپ نے جس دقیق فقہی موضوع پر بھی قلم اٹھایا، الحمد للہ اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی، اور اب تک آپ نے جو فقہی مقالات تحریر فرمائے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر عربی زبان میں ہیں۔ چنانچہ فقہی مقالات میں صرف وہی مقالات شامل کئے گئے تھے جو اصلاً عربی میں لکھے گئے تھے۔ بعد میں احقر نے ان کا اردو ترجمہ کیا۔

لیکن جب جلد اول حضرات علماء کرام کے پاس پہنچی تو بعض حضرات علماء نے اس طرف توجہ دلائی کہ حضرت مولانا مدظلہم کے وہ فقہی مضامین جو حضرت مولانا مدظلہم نے جدید فقہی موضوعات پر براہ راست اردو میں تحریر فرمائے ہیں، اگر ان کو بھی ان کے ساتھ شامل کر کے شائع کر دیا جائے تو اس

پیش قیمت طلسم ذخیرہ سے استفادہ کرنا آسان ہو جائے گا۔ چنانچہ احقر نے حضرت مولانا مدظلہ کے فقہی مضامین کی تلاش شروع کی تو الحمد للہ کچھ کامیابی ہوئی اور چند مضامین جمع ہو گئے۔ جن کا مجموعہ فقہی مقالات جلد ثانی کی شکل میں آپ کے سامنے پیش ہے۔

ابتداءً اس مجموعے میں دو مقالات ایسے شامل ہیں جو آپ نے عربی میں تحریر فرمائے تھے اور احقر نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے۔ ان مقالات کے نام یہ ہیں۔

۱۔ مستقبل کی تاریخ پر فرید و قدروخت

۲۔ ہاؤس ٹائپنگ کے جائز طریقے

اللہ تعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرمائے اور حضرت استاد مکرم مدظلہ کے علم، عمر اور صحت میں برکت عطا فرمائے اور ہم سب کو ان کے علمی جواہر سے استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

عبداللہ حسین

دایہ العلوم کراچی

۱۹/۱۰/۱۴۱۷ھ

# اجمالی فہرست فقہی مقالات

صفحہ

- ۱۔ مروجہ موزوں پر مسح کا حکم ..... ۷
- ۲۔ تاخیر رکن کی وہ مقدار کیا ہے جس سے بکرا، بکرو واجب ہو ..... ۱۵
- ۳۔ رمضان میں نفل کی جماعت ..... ۲۳
- ۴۔ جنگوں، اور مالیاتی اداروں سے زرگاہ کا مسئلہ ..... ۵۷
- ۵۔ اسلام میں خلع کی حقیقت ..... ۱۳۵
- ۶۔ مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت ..... ۱۹۳
- ۷۔ ہاؤس فنانسنگ کے جائز طریقے ..... ۲۱۷
- ۸۔ غیر سودی کا ویترا، یعنی پلا ایل ایس، اکاؤنٹ کی حقیقت ..... ۲۳۵
- ۹۔ قارن ایکس چینج، یہ ریسٹریکٹڈس کا شرعی حکم ..... ۲۶۳
- ۱۰۔ ووٹ کی اسلامی حیثیت ..... ۲۸۳
- ۱۱۔ قانون معادامت کی شرعی حیثیت ..... ۳۰۱
- ۱۲۔ کڑے کی حالت پر تحقیق ..... ۳۱۱

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”ان اللّٰہین یکسبون الائم سیجرون ما کالوا بقتر فون“  
(سورہ البقرہ ۱۲۹)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز  
ان کے جان و مال کی جزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

# مروجہ موزوں پر مسیح کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



بیت اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

جزے کے سوزوں پر مسج کرنے کے بارے میں تمام حضرات علماء کا اتفاق ہے۔ لیکن موجودہ دور کے ایک مشہور مفکر کا خیال ہے کہ ادنیٰ، سوتی، اور ناکلون کے سوزوں پر بھی مسج کرنا درست ہے، چنانچہ اس بارے میں ایک صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے پاس سوال بھیجا، حضرت مولانا مدظلہم نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جو مابنامہ ابتداء کے شمارہ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۷ھ میں شائع ہو چکا ہے، اب ہم اس کو دوبارہ شائع کرنے کا سعادت حاصل کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اس کا دل کو قبول فرمائے، اور ہم سب کو اس پر اجر جزیل عطا فرمائے، آمین۔

## مروجہ موزوں پر مسح کا مسئلہ استفتا

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلہ کے بارے میں کہ کن موزوں پر مسح کرنا درست ہے؟

الف۔۔۔ جن میں تھک چڑھے کے موزوں پر مسح کا قطع ہے اس کے جواز پر تقریباً اجماع ہی علمائے کرام کا اتفاق ہے۔

البتہ اپنی ”سوق“ اور ٹائیلوں وغیرہ کے موزوں پر مسح کے جائز ہونے کے بارے میں کچھ اختلاف ہے، بیشتر فقہاء اپنی اور سوق موزوں پر مسح جائز ہونے کے بارے میں کچھ شرائط رکھتے ہیں۔

لیکن دور حاضر کے ایک مشہور صاحب فکر و بصیرت فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے موزوں پر کسی قید کے بغیر مسح کرنا درست ہے۔

ب۔۔۔ فقہائے کرام نے جو شرائط موزوں پر مسح کے جائز ہونے کی رکھی ہیں، انکے بارے میں مشہور منکر فرماتے ہیں کہ۔

”میں نے اپنی امکانی حد تک یہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان شرائط کا ماخذ کیا ہے؟ مگر سنت میں کوئی ایسی چیز نہ ملی سکی۔“

”سنت سے جو کچھ ثابت ہے وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا ہے۔“ ”فہاں کے سوا کتب سنن میں اور مستدرک میں مضبوط ابن شجبہ کی روایت موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور (مسح علی الجردین والنعین) اپنی جرابوں اور جوتوں پر مسح فرمایا۔ ابو داؤد کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابراہیم ہارثیؓ، انس ابن مالکؓ، ابوالاسودؓ، سہیل بن سعدؓ اور عمر بن حریثؓ نے جرابوں پر مسح کیا نیز حضرت عمرؓ اور



حضرت عباسؓ سے کہی یہ فعل مہدی ہے، بلکہ یہی لے ابن عباسؓ اور انس بن مالکؓ سے طحاوی نے اوس ابن اوسؓ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف جو تھا پر سح فرمایا۔ اس میں جرابوں کا ذکر نہیں ہے، اور یہی عمل حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے، ان مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف جراب اور جرابیں پہنے ہوئے ہونے پر بھی سح کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح چڑے کے سوزنوں پر سح کرنا درست ہے۔ ان روایات میں کہیں یہ نہیں ملتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فہماء کی تجویز کرنا شرط میں سے کوئی شرط بیان فرمائی ہو اور نہ ہی یہ ذکر کسی جگہ ملتا ہے کہ جن جرابوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ کرام نے سح فرمایا وہ کس چیز کی تھیں۔

اس لئے میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ فہماء کی عائد کردہ ان شرائط کا کوئی مانعہ نہیں اور فقہاء چونکہ شارح نہیں اس لئے ان کی شرطوں پر اگر کوئی عمل نہ کرے تو وہ گنہگار نہ ہو گا۔ اس حقیقت کا عقلا یہ ہے کہ ہر قسم کے سوزنوں یا اطیمینان کے ساتھ سح کیا جاسکتا ہے چاہے وہ اپنی ہوں یا سوتی، ڈالون کے ہوں یا کسی اور ریشتے کے، چڑے کے ہوں یا آکل کلاتھ کے اور ریگزین کے چاہے کہ اگر پاؤں پر پکڑا لیٹ کر بھی سح کر لیا جائے تو اس پر بھی جائز ہے۔

ان منکر کے علاوہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اپنے فقہی کتاب جلد دوم میں بھی یہ فتویٰ دیا ہے۔ اور حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن حرمؒ کا بھی یہی مسلک ہے، کہ کسی قید کے بغیر ہر قسم کے سوزے پر سح کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں مہدی ہوں کہ اپنے معروف اوقات میں سے اس درمی مسئلہ کو حل فرما کر مرسل فرمادیں گے۔ فقہی دلائل اور عقلی درکار ہے۔

آپ کے فقہی کا حکم و ہدای کا کار اس ابھیں سے نکل کر راہ راست پاسکوں۔

انتظار الجواب

محمد طاہر قزوینی معرفت مدرسہ تعلیم اقصاء چشتیہ، ضلع بھاگلپور

## الجواب باللہ التوفیق

جس قسم کے سنی، اونی یا کٹیلوں کے سوزے آجکل رائج ہیں، ان پر  
 صبح کرنا کفر مجتہدین میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، آپ کا خیال غلط ہے کہ  
 اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف ہے بلکہ اللہ یہ ہے کہ ایسے باریک  
 سوزوں کے بارے میں تمام کفر مجتہدین اس پر متفق ہیں کہ ان پر صبح کرنا جائز نہیں  
 ہے چنانچہ ملک العلماء کا سائی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:-

فان كانا وقعنا بشفان الماء لا يجوز

المسح عليهما جالاً بساع

پس اگر سوزے اسے داریک آویں کہ ان میں سے پانی چھین

نکلا ہو تو ان پر بہا بعل صبح جائز نہیں ہے۔

(درائع مصنف ص ۱۵۰ ج ۱)

اللہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:-

ولا يجوز المسح على الجوارب الرقيق من

خز ل او شعر بلا خلاف، ولو كان

نحوها بمشي معه لم يمسح ايضا

عدا فعلی الخلاف

(البرارائن ص ۱۴۳ ج ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جن سوزوں میں "نخن" کی شراکت نہ پائی جاتی  
 ہو، یعنی ان میں پانی چھین جانا ہو، یا وہ کسی چیز سے ہاتھ سے بغیر کھن اپنی  
 موٹائی کی بناء پر کھڑے نہ رہ سکتے ہوں، یا ان میں ایک کو سب تک بغیر جوتے کے چلنا  
 ممکن نہ ہو، ان پر صبح کرنا کسی بھی مجتہد کے لئے سب میں جائز نہیں، ہاں جن سوزوں

میں یہ نینوں، شرانگہ پاکی جالتی ہوں، ان پر سح کے جواز (عدم جواز) میں اختلاف ہے۔

جہاں تک جناب میر ابو لطفی سروروی صاحب کا تعلق ہے اسوں نے بہت سے مسائل میں مہر امت سے آگے راستہ اختیار کیا ہے، یہ مسئلہ بھی ایسا بنا ہے جس میں اسوں نے جسور قصداً کی حماقت کر کے سخت غلطی کی ہے، آپ نے ان کے حوالوں ذکر کئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف نے مسئلے کی اصل حقیقت کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش ہی نہیں فرمائی۔ آپ کے اطمینان کے لئے مسئلے کی حقیقت مختصراً عرض کی جاتی ہے۔

واقف یہ ہے کہ قرآن کریم نے سورہ مائدہ میں وضو کا جو طریق بیان فرمایا ہے اس میں پوری وضاحت کے ساتھ پاؤں کو دھوے کا حکم دیا ہے، نہ کہ ان پر مسح کرے گا۔ لہذا قرآن کریم کی اس آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وضو میں ہمیشہ پاؤں دھوئے جائیں، اور ان پر مسح کسی صورت میں بھی جائز نہ ہو یہاں تک کہ جب کسی شخص سے چڑے کے مونڈے پٹے جوئے ہوں اس وقت بھی مسح کی اجازت نہ ہو، لیکن چڑے کے مونڈوں پر مسح کی اجازت باجماع امت دی گئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے مونڈوں پر مسح کرنا اور اسکی اجازت دینا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے قاتر کے ساتھ ثابت ہے جس کا نظار لیکن نہیں۔ اگر مسح علیٰ اعضا کے بار پر دو شخص ہی حد نہیں ہوتیں تب بھی ان کی بناء پر قرآن کریم کے مذکورہ صریح حکم میں کوئی تعید درست نہ ہوتی، کیونکہ اخبار احوال سے قرآن کریم پر زیادتی بالاسکاف یا اس کی نقب جائز نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ مسح علیٰ الخضرین کی احادیث بھی متواتر ہیں، اس لئے ان متواتر احادیث کی روشنی میں تمام امت کا اس پر اجماع منقطع ہو گیا کہ قرآن کریم کی آیت میں پاؤں دھوئے کا حکم اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جب انسان نے "حدین" (یعنی چڑے کے مونڈے) نہ ہوں، دیکھے ہوں، چٹا بچہ نہ ہو، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں:

ماقلت بالمسح حتى جاء في فيه  
ضوء النهار (البرزخی ص ۴۳، ج ۱)

میں مسح علی الغضب کا اس وقت تک کائل نہیں ہو جب تک میرے پاس  
روز روشن کی طرح اس کے دلائل میں پہنچ گئے۔

چنانچہ "مسح علی الغضب" کا حکم ص (۸۰) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم  
نے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں :-

وقد صرح جمع من الحفاظ بان المسح  
على الغضب متواتر وجمع بعضهم رواه  
فعاوردوا الثمانين منهم العشرة

(عل لا للہ ص ۱۷۱، ج ۱)

حفاظ کی ایک بڑی جماعت نے تصریح کی ہے کہ مسح علی الغضب کا حکم متواتر ہے اور  
بعض حضرات نے اس کے روایت کرنے والے صحابہ کو جمع کیا تو اس (۸۰) سے  
تجاوز تھے جن میں عشرۃ مبشرہ بھی شامل ہیں۔

اور حضرت حسن بصری فرماتے ہیں :-

ادركت جميع يدور من الصحابة  
كلهم كانوا يوردون المسح على الغضب -

(عمیس ص ۱۸۱، ج ۱)

اگر مسح علی الغضب کا حکم ایسے تواتر یا استفاضے کے ساتھ ثابت نہ ہوتا تو  
قرآن کریم نے پاؤں دھونے کا جو حکم دیا ہے اس میں کسی تخصیص یا تنقید کی  
محاجز نہیں تھی، چنانچہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں -

اما يجوز نسيح القرآن بالسنة اداوردت  
كورد المسح على الغضب في الاستفاضة

(القرآن والحج ص ۲۶۵، ج ۲)

”سند نبی سے قرآن کریم کے کسی حکم کو منسوخ (بجسے منسوخ) کرنا اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب وہ اسے ایسے وقت سے ثابت ہو جیسے اس علی العین ثابت ہے۔“

خلاصہ یہ ہے کہ دوسرے میں پہلا دھڑلے کا قرآنی حکم ایسی چیز نہیں ہے جسے دوسرے روایتوں کی بنیاد پر کسی خاص حالت کے ساتھ مخصوص کر دیا جاتے، بلکہ اس کے لئے ایسا وقت درکار ہے جیسا کہ علی العین کی احادیث کو حاصل ہے۔ اب ”حنفین“ (پہلے کے موزوں) کے بارے میں تو یہ وقت موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر حج خود بھی فرمایا اور دوسروں کو بھی اس کی اجازت دی، لیکن ”حنفین“ کے سوا کسی چیز پر حج کرنے کے بارے میں ایسا وقت موجود نہیں ہے۔ اور ”حنفین“ چونکہ عربی زبان میں سرسہ چارے کے موزوں کہتے ہیں، پہلے کے موزوں کو ”خلط“ نہیں کہا جاتا، اس لئے یہ اجازت صرف پہلے کے موزوں کے ساتھ مخصوص ہے، دوسرے موزوں کے بارے میں قرآن کریم کے اصلی حکم یعنی چاروں حصوں پر ہی عمل ہو گا۔ ان اگر پہلے کے موزوں سے اپنے حنفین (موزوں) ہوں کہ وہ اپنی خصوصیات اور اوصاف میں پہلے کے ہم پایہ ہو گئے ہوں، لیکن انہ تو ان میں پانی پھنسا ہوا نہ انہیں کھڑا کرنے کے لئے کسی بیرونی سارے کی ضرورت ہو اور انکو نہیں کرکیل وکیل میں سے ہوں تو اپنے موزوں کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہو گیا، بعض فقہاء نے فرمایا کہ چونکہ ایسے موزے چاروں حصوں کے متعلق ہیں اس لئے ان پر بھی حج جائز ہونا چاہئے، اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ”چونکہ حج کرنا وقت کے ساتھ صرف حنفین (پہلے کے موزوں) پر ہی ثابت ہے، اس لئے ان پر حج کرنا درست نہیں، گویا موزے میں قسم کے ہو گئے۔“

(۱) پہلے کے موزوں کے متعلق حنفین کہا جاتا ہے، ان پر حج یا حج جائز ہے۔

(۲) وہ باریک سوزے جو نہ چڑے کے ہوں، اور نہ ان میں چڑے کے اوصاف پائے جاتے ہوں، جیسے آجکل کے سولہ، اونٹنی یا ٹامیلون کے سوزے، ان کے بارے میں اجماع ہے کہ ان پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسے سوزوں پر مسح کرنا ایسے دلائل سے ثابت نہیں جن کی بناء پر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو پھوٹا جاسکے۔

(۳) وہ سوزے جو چڑے کے تو نہیں ہیں، لیکن ان میں سونے سونے کی بناو پر اوصاف چڑے ہی کے پائے جاتے ہیں۔ اس پر مسح کے جواز میں تضاد کا اختلاف ہے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ جو سوزے چڑے جیسے نہ ہوں، ان پر مسح کے عدم جواز میں بہت سی امت کا کوئی اختلاف نہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو اس وقت تک نہیں چھوڑا جاسکتا جب تک کہ مسح کا حکم ایسے قواض سے ثابت نہ ہو جائے جس قواض سے مسح علی الاعین کا جواز ثابت ہے۔ لہذا تضاد کرام نے کچڑے کے سوزوں پر مسح کے لئے جو شرطیں لگائی ہیں، وہ اپنی طرف سے نہیں لگائیں، بلکہ ان سوزوں میں چڑے کے اوصاف کے تحقق کے لئے لگائی ہیں۔ اور اس میں بھی اختلاف رہا ہے کہ ان شرائط کے تحقق کے بعد بھی ان پر مسح جائز ہے یا نہیں۔

حقیقت مسئلہ کی اس وضاحت کے بعد اب ان روایات کو دیکھئے جس میں جبرائیل (جبرائیل) پر مسح کا ذکر آیا ہے، سلمہ ذخیرہ حدیث میں یہ کل تین حدیثیں ہیں ایک حضرت بلالؓ سے مروی ہے، ایک حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے، اور ایک حضرت مغیرہ بن شعبہؓ (رضی اللہ عنہ) سے۔ حضرت بلالؓ کی روایت عجم صغیر طبرانی میں ہے، اور حضرت ابو موسیٰؓ کی ابن ماجہؒ اور بیہقیؒ نے روایت کی ہے، لیکن مانڈا زبیدیؒ نے ان دونوں کے بارے میں حلیت کیا ہے کہ یہ دونوں ضعیف ہیں۔

(نصف رایہ ص ۱۸۲ ص ۱۸۳ ج ۱)

اور حضرت ابو موسیٰ کی حدیث کے بارے میں تو امام ابو داؤدؒ نے بھی لکھا ہے کہ  
لیس بالمستصل ولا بالقوی (بذل المجہود ص ۹۹ ج ۱) لہذا یہ دونوں  
روایتیں تو خارج ریحث ہیں۔

اب صرف حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث روایتی ہے، اس کا سناؤ بھی  
یہ ہے کہ اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کو "حسن صحیح" کہا ہے، لیکن دوسرے جلیل  
القدر محدثین نے امام ترمذیؒ کے اس نقل پر سخت تنقید کی ہے امام ابو داؤدؒ اس  
حدیث کو روایت کر کے لکھتے ہیں

وکن عبد الرحمن بن سہدی لا یحدث  
بہذہ الحدیث لان المعروف عن اصحابہ انہ  
صلى الله عليه وسلم مسح على الحنین۔

(بذل المجہود ص ۹۹ ج ۱)

حضرت عبدالرحمن بن سہدیؓ جو حدیث بیان نہیں کیا  
کرتے تھے کیونکہ حضرت مغیرہؓ سے جو معروضہ روایتیں ہیں وہ  
مسح علی الحنین کی ہیں، (تہ کہ جو ریحث پر آگیا)  
امام نسائیؒ سنن گیری میں لکھتے ہیں:-

لا تعلم احدنا انہ اما فیس علی حد  
روایۃ، والصحیح عن المعبرۃ انہ علیہ  
السلام مسح عن الحنین

(نصف رایہ ص ۱۸۳ ج ۱)

یہ روایت ابو قیس کے سوا کسی نے روایت نہیں کی، اور  
اہل علم میں کوئی اور راوی اسکی تائید نہیں کرتا، البتہ حضرت  
مغیرہ رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت مسح علی الحنین ہی کی

ہے۔

اس کے علاوہ امام مسلم، امام بیہقی، سفیان ثوری، امام احمد، یحییٰ بن معین، علی بن النعمان، اور دوسرے محدثین نے اس روایت کو ابو قیس اور ہرمل بن شریکل دونوں کے ضعف کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے، اور علامہ ابویٰ شامی صحیح مسلم لکھتے ہیں -

کل واحد مر ہولاء یومرد قدم علی  
الترمذی، مع ن الجرح مقدم علی التمدیل،  
واحدی الحفاظ علی تضعیفہ، ولا یقبل قول  
الترمذی انہ حسن صحیح -

(نصب ر پر بحوالہ دیا)

چون حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اگر ان میں سے ہر ایک تھا ہوتا تب بھی یہ امام ترمذی پر مقدم ہو آ، اس کے علاوہ یہ قاعدہ ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے اور حفاظ حدیث اسکی تضعیف پر متفق ہیں، لہذا ترمذی کا یہ قول کہ، یہ ”ن صحیح ہے“ قابل قبول نہیں۔

یہ ہے اس حدیث کی اسنادی حیثیت جسے موروثی صاحب نے اپنی دلیل میں پیش کیا ہے، آپ نے دیکھا کہ اہل تواتر حفاظ حدیث کے نزدیک وہ حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال ہے۔

دوسرے اگر بالفرض امام ترمذی کے قول کے مطابق اسے صحیح بن لیا جائے تو

پورے ذخیرہ حدیث میں نہ یہ ایک روایت ہوگی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جو کچھ بھی پر مسج کر انداز ہے۔

اب آپ خود فرمائیے کہ قرآن کریم نے پاؤں دھوئے کا جو صریح حکم دیا ہے اسے صرف اس ایک روایت کی بنا پر کیسے چھوڑ دیا جائے، جب کہ اگر



حدیث نے اس پر شدید تنقید بھی کی ہے؟ آپ بھیجے دیکھ چکے ہیں کہ مسیح علی  
الصفین کا حکم اس وقت ثابت ہو جب اسکی احادیث توازی کی حد تک پہنچ گئیں، اور  
امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسیح علی الصفین کی احادیث اتنی کثرت کے ساتھ -  
ہوئیں تو پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو چھوڑنے کی گنجائش نہ تھی۔ لیکن مسیح علی  
الجبورین کی احادیث حوالہ تو کیا ہوتیں، پورے ذخیرہ حدیث میں اسکی صرف تین  
روایتیں ہیں، ان میں سے دو تو بلا تعلق ضعیف ہیں اور ایک کو اکثر محدثین نے ضعیف  
کہا ہے، صرف امام ترمذیؒ اسے صحیح کہتے ہیں۔ ایسی روایات کی طاء پر قرآن کریم  
کے کسی حکم میں کوئی تخصیص یا قید پیدا نہیں کی جاسکتی، چنانچہ امام ابو بکر  
جصاص رحمہ اللہ عدہ تحریر فرماتے ہیں:-

”والا صل فیہ انہ قد ثبت انی مراد الایہ  
الصل علی ما قد ثبت، علوم مرد الانوار التواترة  
علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المسح علی  
الصفین لما اجرنا لمسح .... ولما لم نرد الا  
شاری جوار المسح علی العوریین فی وزن  
ورودہای المسح علی الصفین ابینا حکم  
الصل علی مراد الایہ“۔

(احکام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۲۴۸)

مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ آیت کی اصلی مراد پاؤں دھونا ہے جیسے کہ بھیجے گزر  
چکا، لہذا اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسیح علی الصفین کی متواتر  
احادیث ثابت نہ ہوتیں تو ہم بھی مسیح علی الصفین کو جائز قرار نہ دیتے۔ اور  
چونکہ جو رجین (کپڑے کے ٹکڑوں) پر مسیح کی احادیث اس ذہنی طریقے سے مروی  
نہیں ہیں جس ذہنی طریقے سے مسیح علی الصفین کی احادیث مروی ہیں۔ اس لئے ہم  
نے وہاں آیت قرآنی کی اصل مراد یعنی پاؤں دھونے کے حکم کو برقرار رکھا

فب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن حضرات صحابہ کرامؓ سے معقول ہے کہ انہوں نے جو زمین پر مسک کیا یا سکی اجازت دی تو ان کے اس عمل کی کیا وجہ تھی؟ اسکا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے "ان آثار میں کہیں بھی یہ مراحت نہیں ہے کہ جو زمین کھڑے کے باریک سودے تھے، اور جب تک یہ مراحت نہ ہو اس وقت تک ان آثار سے باریک موزوں پر مس کا جواز کیسے ثابت ہو سکا ہے؟ چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم علامہ شمس الحق صاحب حکیم آبادی لکھتے ہیں:-

ان الجورب بتخذمن الادیم وکذا من  
الصفوف وکذا من القطن ولبال لکل من هذه  
انه جورب، ومن المعلوم ان هذه الرخصة  
بهذا العموم لا تثبت الا بعد ان یثبت ان الجوربین  
الذین مسح علیهما النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
کنا من صفوف الخ

(عین المعبود ص ۱۵۷)

"یعنی جو زمین کمال کے بھی ہوتے ہیں، ان کے بھی اندر روئی کے بھی، اور ہر ایک کو جو ب کما جا رہا ہے، اور ہر قسم کے موزے پر مس کی اجازت اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے جو زمین پر مس فرمایا۔" بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ ثابت ہے کہ

ان حضرات نے جن جو زمین پر مس فرمایا یا تو چڑے کے تھے یا اہلی عرب کی وجہ سے چلوے کے موزوں کی طرح تھے، اور ان میں چڑے کے موزوں کی صفات پائی جاتی تھیں، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے:-

حدثنا هشیم قال اخبرنا یونس عن الحسن  
وشعنه عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن

انھما لالا: مسح علی لہورین اذا کما

صفیقین (مسئلہ نمبر ۱۱۸۸ ص ۱۸۸ ج ۱)

حضرت سعید بن مسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ جرابوں پر مسح جائز ہے بشرطیکہ وہ خوب صوفی ہوں۔ واضح رہے کہ ثوب صوفی اس کپڑے کو کہتے ہیں جو خوب صاف اور دیر ہو ملاحظہ فرما سوس اور مکتبہ المصنفین وغیرہ۔

حضرت حسن بصریؒ اور حضرت سعید بن المسیبؒ دونوں جلیل القدر تابعین میں سے ہیں اور انھوں نے مسئلہ کرام کا عمل رکچ کر ہی یہ فتویٰ دیا ہے۔

لہذا ان حضرات کے عمل اور فتویٰ سے حیوات طہیت ہوئی وہ اس سے زائد نہیں کہ جو سوزے سے سونے ہونے کی بنا پر چمڑے کے اوصاف کے حامل ہوں۔ ان پر مسح جائز ہے، اور اس موٹی کی وضاحت کے لئے میں نے وہ تین شرائط ذکر کی ہیں کہ ایک تو ان میں پانی نہ چھپے دوسرے وہ کسی چیز سے باندھے امیر اپنی سونائی کی وجہ سے ٹوٹ کھڑے نہ ہیں، اور دوسرے یہ کہ ان کو پہن کر میل دو میل چل سکیں ہوں، ایسے سوزے چونکہ چمڑے کے اوصاف کے حامل ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی اکثر فقہائے مسح علی العین "کنا عادیث کی وضاحت النسخ اور مذکورہ "نہر سماجہ" کی بناء پر "خفین" کے حکم میں داخل کر لیا، چنانچہ علامہ ابن البسامؒ فرماتے ہیں:-

لا شک ان المسح علی الخف علی

مخلاف القیاس، فلا یصلح الخاف غیرہ بہ، الا اذا

کان بطریق الدلالة، وھو ان یکون فی معناه،

ومعناه السانر لمحل الفرض الذی ہو بعد متابعۃ

المشی فیہ فی السفر وغیرہ۔

(فتح القدیر ص ۱۰۶ ج ۱)

”اس میں کوئی شک نہیں کہ مسیح علی الصلیٰ علیہ وسلم کی مشروعیت خلاف قیاس ہوئی ہے لہذا کسی حدیسی چیز کو قیاس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، البتہ کہ وہ دلالت النص کے طریقے پر تحقیق کے معنی میں داخل ہو اور دعویٰ کے معنی ایک ایسے مؤدے کے ہیں جنہوں نے پاؤں کو بالکل ڈھکا ہوا رکھا ہو اور ان میں سفر وغیرہ کے دوران مسلسل چٹا ممکن ہو۔“

لہذا فقہاء نے جو حدیثیں پر مسیح کے لئے جو شرائط مقرر کی ہیں، ان کی یہ تعبیر بالکل غلط اور خلاف واقعہ ہے کہ حدیث میں مسیح علی الجہر میں کی اجازت مطلق تھی اور انہوں نے اپنی طرف سے شرائط عائد کر کے اسے متعید کر دیا بلکہ معتد ہے کہ اصولی اعتبار سے پاؤں، دھونے کے فریضے کو پھوڑ کر مسیح کرنے کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس پر احادیث متواترہ موجود نہ ہوں، حدیث میں چونکہ ایسی احادیث موجود تھیں، اس لئے وہاں مسیح کی اجازت دے دی گئی، لیکن جو حدیثیں پر مسیح کسی ایسی حدیث سے بھی ثابت نہیں جو تحقیق علیہ ظہر پر صحیح ہو، لہذا یہاں پر مسیح کی احادیث میں وہی جاسکتی تھی، البتہ کہ وہ جو حدیثیں حدیث کی صفات کے حامل ہو کہ حدیث کے حکم میں بدلالة النص داخل ہو جائیں، اور چونکہ صحابہ و تابعین سے ایسے ہی مؤدوں پر مسیح ثابت تھا اس لئے بیشتر فقہاء نے اس کی اجازت دی۔ اور ”حدیث“ کی بنیادی صفات کو نہ کور و تمین شرائط کے درمیان بیان کر دیا۔ اور اس پر تمام ائمہ مجتہدین کا اجماع منعقد ہو گیا۔

جہاں تک علامہ ابن حزمؒ یا علامہ ابن سبہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کا تعلق ہے، ان کا مقام بندہ اپنی جگہ ہے لیکن انہوں نے امت سے مسائل میں جمہوریت سے الگ راہ اختیار کی ہے جسے امت نے ہمیشہ جمہوریت قبول نہیں کیا، بالخصوص اس مسئلے میں تو انہوں نے اپنے مسلک پر کوئی دلیل بھی نہیں دی۔ لہذا پوری امت کے فقہاء، محدثین اور مجتہدین کے مقابلے میں صرف ان تین حضرات کی

رہے پر مبنی کر کے پاؤں دھونے کے قرآنی حکم کو ترک کر دیا ایک صحابین  
جسارت ہے اور اس "جستاد" کا تو کوئی جواب ہی نہیں ہے کہ "اگر پاؤں پر کھڑا  
پیٹ کر بھی مسح کر لیا جائے تو اس پر بھی مسح جائز ہے۔" ساری امت کے تمام  
فقہاء، تمام محدثین، در تمام مجتہدین کے بارے میں تو یہ الزام ہے کہ ان کے اس  
قول کا کوئی مائدہ نہیں، حالانکہ ان کے ماقابل انکار و انکلی آپ پیچھے دیکھ چکے ہیں  
اور دوسری طرف اپنا خود "جستاد" یہ ہے کہ بلاوجہ پاؤں پر کھڑا پیٹ کر اس پر  
بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس لایعنی حرکت کی خاطر پاؤں دھونے کے قرآنی حکم  
کو ترک کرنے کا بھی کوئی مائدہ ہے؟

آپ نے جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی یہ عبارت نقل فرمائی  
ہے اس میں چونکہ جوتوں پر مسح کرنے کا بھی ذکر ہے، اس لئے اسکی حقیقت بھی  
آخر میں ظہور اعرض ہے۔

جدید بھی اگر مرنے والے تھیں تو ان پر مسح کرنے کے تو بعض فقہاء قائل بھی ہیں،  
لیکن جوتوں پر مسح کرنا تو کسی بھی امام کے مذہب میں جائز نہیں:-

"لم يذهب أحد من الأئمة إلى جوار  
ال مسح على النعلين

(مدخل السنن ص ۳۴۷ ج ۱)

انہ میں سے کوئی بھی جوتوں پر مسح کرنے کا قائل نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جوتوں پر مسح  
کرنا اس وقت ثابت ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے ہی سے "دھو ہوئے  
تھے، لیکن نئی نماز کے لئے تازہ دھو رہا تھے، اسی حالت میں چونکہ وضو پہلے سے  
ہوتا تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پاؤں دھونے کے بجائے اپنے  
جوتوں پر ہاتھ پھیر لیتے تھے، چنانچہ صحیح ابن حزم "میں روایت ہے:-

عن علیؑ انه دعا بکوز من ماء ثم قوضا  
وصوه خفیفاً ومسح علی یدیه  
ثم قال حکذا وصوه رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم للظہر مالم یحدث۔

(کنز الدقائق ص ۱۰۰ ج ۱ باب ۱۵۴ ص ۴۰۰)

”حضرت علیؑ نے پانی کا ایک گلاس منگوا یا اور بہت مختصر وضو کیا اور اپنے  
جوڑوں پر مسح کیا، پھر لہجہ طہارت کی حالت میں جب تک وضو نہ ٹوٹا ہو،  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح وضو فرمایا کرتے تھے۔  
اس وضاحت کے بعد ”جوڑوں پر مسح“ ثابت کرنے والی روایات سے بے  
وضو آدمی کے لئے جوڑوں پر مسح کرنے کی کوئی کجائش باقی نہیں رہتی۔

## لہذا

۱۔ سب کے تمام مستند فقہاء و مجتہدین کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر باریک  
مردے جن سے پانی چھیں جاتا ہو، یا کسی چیز سے باہر سے بغیر پینٹل پر کھڑے  
نہ رہے ہوں، یا ان میں میل دو میل مسلسل چلا لیکن نہ ہو، ان پر مسح جائز نہیں  
ہے اور نہ جوڑوں پر مسح درست ہے۔ اور چہ کہ ہمارے زمانے میں جو سٹی، اعلیٰ،  
ٹائیٹن کے مردے رائج ہیں وہ باریک ہوتے ہیں اور ان میں مذکورہ اوصاف نہیں  
پائے جاتے، اس لئے ان پر مسح کسی حالت میں جائز نہیں ہے، اور جو شخص میرا کرے

کا تو امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ ہر ایک کسی بھی مجتہد کے مسلک  
میں اس کا وضوح نہیں ہو گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی علیہ رحمۃ  
(بشکریہ ماہنامہ ابلاغ، مجلہ ۱۱، صفحہ ۱۳۷)

الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

# تاخیر رکن کی وہ مقدار کیا ہے؟

جس سے عبادِ سہو واجب ہو

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



میسمن اسلامک پبلیشرز



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَضُرُّكُمْ مِنْ صِلِ إِدَاهُتِلَفِهِ  
 إِلَى اللَّهِ بِرَحْمَةٍ حَمِيدَةٍ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“  
 (سورہ بقرہ ۱۹۰)

”اے مومنو! آپ کے جولوگوں پر ہمارے ہاتھ پڑے ہیں، تم اس سے خود کو نہ بھڑکاتے ہو، نہ  
 (۱) نہ اس سے بھاگتے ہو، نہ اس سے فرار کرتے ہو، نہ اس سے بے رحمی کرتے ہو۔  
 انسان کی کڑائی میں نہ ملے نقصان نہیں پہنچے گی۔ تم سب کو اللہ کا خوف دلاتا ہے  
 وہ سب پر رحم فرمائی تمہیں، تمہیں سے کفر کا گناہ نہ لے کر دے گا۔“

تاخیر کن کی وہ مقدار کیا ہے  
جس سے سجدہ سہو واجب ہو؟

سوال:

اسیہ معصی میں لکھا ہے کہ پہلی رکعت اور تیسری رکعت میں گھر بیٹھے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے اور یہ مہارت ہے وہجب سجدۃ السہو بمجرد الجنوس اور صاحب مفردات معلواۃ نے ایک تسبیح کی مقدار چلینے کا قید لگائی ہے۔ اور شامی نے لکھا ہے کہ سجدہ سہو واجب سو نہیں ہے یعنی بقدر جلسہ استراحت اگر سہو کوئی شخص جلسہ کرے تو سجدہ سہو واجب نہیں کیونکہ جلسہ استراحت کا قیام میں اثناء عید و حنیۃ اخذ فی المسبۃ وعدم اسیہ ہے پس جس نے جلسہ استراحت کی مقدار جلسہ کیا اس نے سہو ترک نہ کیا اور سجدہ سہو ترک واجب سے ہوتا ہے۔ ترک سنت سے۔ خود کے ایسا تعین ایک مرتبہ ہو گیا تو میں نے شامی کی رائے کو راجح سمجھ کر اس

پر عمل کر لیا تھا مگر پھر بھی اسے جی کو اس مسئلہ میں پورا اطمینان نہیں ہے اسلئے یہ  
مردم کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرات کی کیا تحقیق ہے۔

جواب از مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

الجواب مجھ کو بھی مدت سے تردد ہے مگر عمل اس پر ہے کہ بجز  
حدیث صحیحہ سے روکتا ہوں لا لامہ ترک السیئة فی لای فیہ نہایت  
فی اللہام۔ اور ایک نسخہ کی مقدار تو عادتہ جہتیں ہوتی جاتا ہے  
اس میں در آخر کیجئے ۲۰ مرتبہ ۱۳۳۳ھ (اور اولیٰ ج ۱ ص ۳۵۱)

تحقیق! از مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

انوں و بالذات استعین بہ عبارات ذیل زیر بحث مسئلے میں قابل  
عمل ہیں:-

(۱) قال فی ملئ الا یحریجہ ان قراۃ رکوع وقعود  
او قدم رکع او اخره او کبره و غیرہ احبا اور تو کہہ کہ رکوع  
قبل القرائۃ و تاخیر القیاء الی الثالثہ بربادۃ علی الشہد، وقال  
شارحہ الملامہ شیخ زادہ واحمدی مقدار الزیادۃ حال  
بعضہم بربادۃ صرف و کلام النصف بنسب الی ہذا، وقال  
بعضہم بقدر رکع وهو الصحیح کما فی اکثر الکتب  
(مجموع الامام، ۱۲۸ ج ۱)

(۲) وقال تبعہ شارحہ الملامہ ابن عابدین بقدر رکع  
(بالحوالۃ السملوۃ)

(۳) قال الا مسم طهير الدين المرغینانی لا يجب بقوله اللهم صل على محمد وَاٰلِهٖ الطَّهْرَةِ (محدث شرح دہلی ص ۱۳۹ ج ۱)

(۴) قال ابن البرار الكردي سبأ صلواته ابها الظاهر او العصر او غير ذلك ان تفكر قد رما يودي غيرة كن كبر كعوج لرم ان قليلا فان شك في صلوة صلاها الخ (الجامع الصغير من احوال النبی ص ۴۰ ج ۲)

ان تمام عبارات سے مشترک طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تاخیر واجب کی مقدار کثر غشاء نے یہ قرار دی ہے کہ اتنی دیر تاخیر ہو جائے جس میں کیا رکعت نماز مثلاً رکوع یا سجدہ وغیرہ ادا ہو سکے، ورنہ وہ حق مرتبہ رکعت بنی العظیم کہنے کے وقتے میں ہوتا ہے، یہ صرح اصطخاویؒ کی حاشیہ علی المراقیٰ حیت قال ولم یبنوا قدر الركن وعلى فباس ما عدم ان بميران كن مع ستة وهو مقدار بثلاث تسيعا (اصطخاوی ص ۲۵۸ ج ۱)

اس قول کے علاوہ بھی بہت سے قوال ذکر کئے گئے ہیں جس میں سے یا تو مرجوح ہیں یا وہ ہیں کہ جن کا مال یہی نکلتا ہے۔

صاحب تنویر الابصار نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر کیا ہے۔ اور بظاہر دونوں میں تضاد معلوم ہوتا ہے، یا نہ صمد الصلوٰۃ میں ان کی عبارت یہ ہے (ما زاد عامدا اکره) فتجب الاعادة (اوسا حواجب علیہ موجود السهو اذا قل اللهم صل على محمد) فقط (على الذَّهَب) السفتی یہ لا الاختصاص الصلوٰۃ بل لتأخير القيام (شامی ص ۷۷ ج ۲) اس کے تحت علامہ شامیؒ نے کئی اقوال نقل کر کے بحر فیسی و شرح سید کبریٰ وغیرہ سے اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ ربیؒ اور شرح سید صفیریؒ سے دلی ال محمد کی

زیادتی کا سرع ہونا ذکر کیا ہے۔

امدادیہ بحور السجود میں صاحب غریب فرماتے ہیں  
(وتأخیر قیام الی الثالثة بزيادة علی التّشہد بقدر رکعت)  
امدادیہ صاحب رد المحتار نے لکھا ہے وقیل بحرف لی الزہلمی لاصح  
وحرفہ باللہم صل علی محمد۔ علامہ ابن عابدینؒ نے اس  
تعارض کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (قوله والربلمی الخ) حرم بہ  
المستحب فیہ فی فصل ادا اورد الشروع وقال انه اسدھب  
واحتارہ فی البحر تمنا للخلاسہ والظہرانہ لایسا فی  
قول المصنف هنا بقدر رکن تامل (تلمذ ص ۱۵۶ ج ۱) جس سے معلوم ہو  
کہ اللہم صل علی محمد اور بقدر رکن دونوں اقوال کا حاصل اور مال ایک ہی  
شکل ہے، تو گویا جس جس نے اللہم صل علی محمد کو مقدار تاخیر قرار دیا  
ہے اس نے بقدر رکن کے قول کے پہلے کوئی بات نہیں کہی، وہ بالکل غلط۔

دوسری عبارت جو منیۃ الصلٰی میں ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی یا دوسری  
رکعت کے آخر میں بیٹھ جائے تو مطلق بیٹھ جائے ہی سے بچہ سوا واجب ہو  
جائے گام خواہ مقدار رکن پیشہ ہو، سبیل۔ اسی طرح اس میں یہ بھی ہے کہ جلسہ  
استراحت سے بچہ سوا لازم آجائے گا، (کبیری ص ۳۳۲) اس پرہ میں تحقیق  
ہے جو رد مختار اور رد المحتار میں لکھی گئی وہی ہے۔

(۱) قال العلامة العسکفی فی واجبات

الصلوٰۃ وترك تعود قبل ثانیۃ او رابعۃ وكل زیادۃ تنخلل فی  
الفرضین۔ وقال ملششی تحتہ وكذا القعدة فی اخر امرکعیۃ  
الا ولی او الثالثة لیجب ترکها ویلزم تنقطعها ایضا

تاخير النيام الى الثامنة و رابعة عن عطه وهذا اذا كانت القعدة طويلا اما الجلسة الخليفة التي استحبها الشافعي

لتركها غير واجب عند ذاهل هو لا فضل - (فتاوى ۳۲۸ ج ۱)

(۴) قال و "الدراستار و يكره للنهوض على مشور

قد سه بلا اعتداد و تعود استراحة ولو فعل لا بأس و قال الشافعي

تحتة قال شمس الاثام العلواني الخلاف في لا فضل من لو فعل

كما هو مد حيث لا بأس به عند الشافعي ولو فعل كما هو مد به لا بأس

به عندنا كذا في الصحيح و قال في الصحيح و لا بأس انه سه

فوسحب بعد عدم كعود و يكره بعده تنو يهائس ليس به عذرا و

وبعد في البحر — اتول ولا بنا في هذا ملقده الشارح و

"وحيث حيث ذكر منها تركه تعود قبل ثمانية و رابعة لا في ذاك

محول من القعود الطويل (رد المحتار ۳۲۷ ج ۱)

اسلئے ان عبارات سے معلوم ہوا کہ دور کعتوں کے درمیان جلسہ خفیف

محرم جائز ہے اور شامی کی تصریح کے مطابق ترک قعود جو واجب ہے، وہ

قعود طویل ہے فقیر نہیں۔ اور روایت کا مقتضی بھی یہی ہے کیونکہ یہ فعل

محرم حائز ہے تو سوائے درجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے، نیز چونکہ یہ

قول "تعود رکن" کی تفسیر کے مطابق ہے اس لئے کسی کو ترجیح ہونا چاہئے۔ اور

جب اس روایت کے ساتھ شامی کی یہ روایت بھی مل گئی تو اس دعویٰ میں مزید

قوت پیدا ہو گئی اور خود علامہ ابراہیم حلی کی تصریح "لا ر شامی" نے نقل فرمائی

ہے کہ عی شرح الصبیہ "انہ لا ینبغی ان یسکن عن الدوابہ ای

والدلیل انھا لفتھا رواۃ"

خلاصہ یہ کہ جو مقدار جلسہ استراحت کی شائع کے یہاں مسنون ہے اس مقدار تک بیٹھے سے بعد سہولت نہ آنا چاہیے۔

دراما پداں والہ سیحانہ و معالی اعلم یا بصواب

حضرت تقی عثمانی عمر شریف  
 یکم محرم الحرام ۱۳۸۰ھ

الحاج بیہ صبیح  
 سرمد شہید احمد

الحاج بیہ صبیح  
 بندہ کفر عارف

# رمضان میں نفل کی جماعت

شیخ الاسلام، حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



مبین اسلامک پبلشرز



## عرض ناشر

۱۹۵۹ء میں ایک صاحب "محمود حسن" نے رمضان المبارک میں قتل کی جماعت سے متعلق ایک استفتاء حضرت مولانا محمد رفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔ اور استفتاء کے ساتھ اسی مسئلہ سے متعلق حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا تحریر کردہ جواب بھی ارسال کیا، حضرت رفیعی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استفتاء جواب کے لئے اپنے فائق اور ذکی صاحبزادے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے سپرد کیا۔ جو اس وقت دورہ حدیث میں داخلہ لینے والے تھے۔ گویا کہ اس وقت ان کا سایہ کا طالب علمانہ دور بھی ختم نہیں ہوا تھا۔ حضرت مولانا مدظلہم نے اپنے والد محترم کے برابر اس استفتاء کا تحقیقی جواب تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔

## رمضان میں نفل کی جماعت

### الاستفتاء

عن عدت حرب مولانا مفتی محمد رفیع صاحب رحمہ اللہ علیہ

س: حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک فتویٰ "الجنبہ  
 شیخ الاسلام نمبر ۲۰ میں شائع ہوا ہے، جس میں رمضان میں تہجد کی نماز تہائی کے  
 ساتھ بھی افضل ہونا درج ہے، اور حضرت مغلوث قدس اللہ سرہ نے تہادی رشیدیہ  
 میں رمضان میں تہجد کی جماعت کو اگر بالند می ہو، مکملہ تحریری بتلایا ہے۔ اس کو  
 حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل مرجوح پر مبنی رد فرمایا ہے میں نے بہت سارے  
 حضرات کو لکھا، کسی کے یہاں سے یہ علم کن جواب موصول نہیں ہوا، بخیر حضرت  
 دلا کے اس وقت اس کے حلقہ کیس سے مجھے اس کی توقع بھی نہیں ہے، بڑے  
 بڑے کام کے مفتی حضرات چل رہے، مسئلہ زیر بحث بہت اہم ہے۔ س کی وجہ  
 سے ایک باب بابت بدعت کا کھل جانے کا اندیشہ ہے، خود مجھے بھی تردد پیدا ہو  
 گیا، یہاں مکرر رمضان میں یہاں ساتھ کسی کسی سے زائد آدمی تہجد کی  
 بعد جماعت سے ادا کرنے لگے، اس کا احرام ہونے لگا، میں نہ شریک ہوا، نہ کسی  
 کو شریک ہونے کو کہا، نہ کسی کو منع کیا۔ اب اب اپنے احباب خود ہی دریافت  
 کرتے تھان سے کہہ دیتا تھا کہ فتواء تو مطلق طور پر تہائی کو نفل میں کر دہی دیکھتے  
 ہیں۔ ہمارے اکابر میں سے کسی کا فعل بھی مجھے اس کے متعلق سننے میں نہیں

حضرت والا ارا غصیل طور پر حضور مئی رحمتہ اللہ علیہ کے دلائل کے  
حلقہ یکہ تحریر فرمادیں۔ اگرچہ حضرت والا کو تکلیف ہوگی، لیکن کیا کیا جائے،  
کیسے سے اطمینان بخش جواب نصیب ملے۔

حضرت مولانا حسین احمد مئی رحمتہ اللہ علیہ کا جواب مشکوک ہے۔  
کترین سید محمود حسن مفتی مد  
کراچی۔

جواب از حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ

منقول از "فتح الاسلام تبر" صفحہ ۵۳، ردائع الجمعة، دہلی

جواب سائل از جماعت لوتل در رمضان غیر زائج۔ (منقول از کتبوت  
مطلوبہ)

"فتح القہر ج ۱، باب الاستقاء ص ۳۲۸ میں ہے۔

وقد سحر انما کہ انما فی باب سلوة الکسوف من الکافی بقوله  
"ویکرہ سلوة التطوع جماعہ ما خلا قیام رمضان و سلوة  
الکسوف، وهذا خلاف ما ذکرہ شیخ الاسلام"

در ردائع خارج صفحہ ۵۲۳ پر ہے: "قلت ویؤیدہ ایضاً ما فی  
الدائع میں قوله اذا جماعۃ فی التطوع یستحبہ الا فی قیام  
رمضان، ویدہ و اسئل بالجماعۃ غیر مستحب، لانه لم یقل  
بصحابة فی غیر رمضان"۔

مذکورہ بالا قصص میں قیام رمضان کی تصریح لہائی گئی ہے، اس کی تخصیص  
تراویح کے ساتھ نہیں کی گئی چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تیسری شب  
تک اور صحابہ کرام سے آخری شب تک لوتل، جماعت پڑھنا منقول ہے،  
جیسا کہ مولانا مالک میں کثرت مروی ہے، اس لئے تمام وہ قواطل جو رمضان کی  
راتوں میں پڑھے جائیں، حرہ تراویح ہوں، یا تہجہ، اور اُن شب میں ہوں، یا وافر  
شب میں جماعت کی اجازت ہوگی۔

مولانا مالک صفحہ ۱۱۱ میں ہے:

"قل عبد، وبهذا ماخذ، لا بأس بالصلاۃ

فی شہر رمضان ان یصلی اس یصلی

بطوعاء لان المسبب قد جمعا علی

ذلك"۔



(۲) مستثنیات میں فقط قیام رمضان اور کسوف کو ذکر کیا ہے۔

(۳) امام محمد، اور عاکم اور صاحب بدائع وغیرہ متقدمین نے (رحمہم اللہ تعالیٰ) فقط قیام رمضان ذکر فرمایا ہے، جو کہ مخصوص الزکات میں ہے۔

(۴) قیام رمضان کو مخصوص بالزکات کرنا قول مروج ہے۔ جو کہ علامہ کربانی اور عدم قوی رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول ہے، اس کے خلاف حافظ ابن حجر عسقلانی اور امام بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ قیام رمضان سے قیام نوافل مراد لے رہے ہیں خواہ تراویح ہو یا تہجد ہو، یا دیگر نوافل۔ اور امام نووی کے قول کو سہل قرار دیتے ہوئے اپنے قول کی طرف ہوتا تھے ہیں، اور کربانی کے قول کو غریب اور مخدوش قرار دیتے ہیں۔ اور یہی امر دوسرے مفسرین بھی ہے۔

مابریں فتاویٰ رشیدیہ کی تصریح مجدد ثانی صفحہ ۵۹ اور جلد اول صفحہ ۳۹ جس میں مستثنیات کو مختصر تراویح کے ساتھ کیا گیا ہے، قول مروج پر جی ہے پس رمضان کی جملہ نوافل کی جماعت، خواہ بلند اشیاء ہو۔ یا بلا ذرائع، سب مازون فیہ بلکہ مستحب ہوگی، اور "من قام رمضان" کے تحت کے تحت داخل ہوگی، اس پر تکثیر کرنا غیر صحیح ہوگا، بلکہ جملہ طاعات، طواف، غل یا مردانہ وغیرہ ہی میں محسوب اور مرغوب یہ قرار دینے جائیں گے۔ کہ ذکر العیسیٰ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ہم نے حضرت قطب اعظم عینی امداد اللہ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا عمل بھی کہ معطلہ میں اسی پر پایا ہے۔ اور حضرت شیخ الاسلام مولانا محمود الحسن صاحب قدس اللہ سرہ العزیز کا بھی یہی معقول تھا۔ اور حرمین شریفین میں قدیم سے عمل سنت مشرکہ دیرہ کا جو کہ بالخصوص شومعہ اور چائیس رکعت کا عمل جو کہ موانک کا معمول یہ تھا، اور اہل مکہ کا قدیمی عمل ہر تروی پر اسیر عواف کا اسی کا موافق ہے۔ واللہ اعلم

حک اسلام

حسین احمد غفرلہ

۱۹/ ذی الحجہ ۱۴۲۳ھ در العلوم راجد

خندہ کا جواب ر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ  
 کرم اللہ وجہہ  
 سلام بخیر و رحمتہ اللہ وبرکاتہ۔

یہ سادہ فصل مسند کی حیثیت سے تو بہت کم ہم نے تھا لیکن حضرت مولانا مدنی  
 کے فتویٰ پر تنقید کی حیثیت سے اس کو تمام بنا دیا کہ اس میں کافی بحث و تحقیق کے  
 بغیر قلم اٹھانا مشکل تھا، موصلاً میں محمد سے بالکل یہ کام نہیں ہوتا، اس سے  
 اپنے چھوٹے لڑکے محمد تقی سلمہ کو جو اس سال دورہ حدیث میں شریک ہوئے  
 والا ہے، یہ مسئلہ حوالے کیا، خیال یہ تھا کہ اس کو مشق ہوگی اور کتابوں کے حوالے  
 یہ نکال کر پیش کر دے گا تو پھر میں کچھ لکھوں گا مگر بادشاہ اللہ یہ لڑکا دین ہے  
 اس نے تمام کتابوں کے حوالے بھی بغیر میری کسی امداد کے نکالے۔ پھر ان کے  
 اقتباسات لے کر خود ہی ایک تحریر لکھ دی، اب جو تحریر دیکھی تو میری نظر میں بالکل  
 کافی وافی تھی، اس لئے اس پر تصدیق لکھ دی۔ ”صحیح دم ہوس۔“

والسلام

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۴/ شوال ۱۳۷۸ھ

## جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی الجواب وهو الموفق للصواب

ترجمہ: استفتاء اور سوال کے علاوہ دوسری قسموں کی جماعت اگر جلتی ہو تو ہر صورت مکروہ تحریمی ہے، خواہ وہ نقلیہ رمضان میں پڑھی جائے، وغیرہ رمضان میں، یہی مسلک علم فقہاء محدثین کا ہے، اور اسی پر سلف صالحین کا فتویٰ اور تعالٰیٰ رہا ہے۔

(۱) بدائع الصالح میں ہے۔

”اد صلوا التراويح ثم ارادوا ان يصلوها

ثانيا يصلون فرادی لا جماعۃ،

لان الثانية تنوع مطلق والتطوع المطلق

بجماعۃ مکرہ۔“ (بدائع ج ۱ ص ۴۹۰)

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

”ولو صلوا التراويح ثم ارادوا ان يصلوها

ثانيا يصلون فرادی“

(المحذوف ج ۲ ص ۴۴)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ولو صلوا التراويح ثم ارادوا ان يصلوها

ثابا يصلون فرادی ”کدای

التراویح ثانیۃ“ (عالمگیری ج ۱ ص ۴۳)

فتاویٰ بریلی میں ہے:

صلوا جماعۃ، ثم ارادوا اعادةها بالجماعۃ مکرہ،

لان الفعل بجماعۃ علی التداعی مکرہ الا



جامعہ "اے۔

(ہذا پر علی حاشیہ صفحہ ۲۰، ج ۲ ص ۳۱)

مذکورۃ الصدر، خصوصاً سے معلوم ہوا کہ ترائق کا اعادہ جماعت کے ساتھ جائز نہیں، اور دالہ و فتاویٰ پر نیز یہ ہیں اس کی علت کی تصریح بھی لرازی علی کہ دوسری مرتبہ پڑھی جانے والی ترائق لعل مطلق (یعنی وہ لعل جس کے بعد جماعت کی نص نہیں ملتی) ہو جائے گی، اور لعل مطلق جماعت کے ساتھ مکروہ (تحریمی) ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرات نقباء کے نزدیک لعل کی جماعت (علی التذاتی) برصورت مکروہ ہے۔ خواہ رمضان میں ہو۔ یا غیر رمضان میں۔ کیونکہ اگر رمضان کی نظائیں علی الاطلاق اس حکم سے مستثنیٰ ہوتیں تو ترائق کا اعادہ جماعت کے ساتھ ناجائز نہ ہوتا، کما ہو ظاہر۔

(۲) علامہ طاہر بن عبد الرشید بخاری "خلاصۃ الفتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"ويزاد علی العشرين بالجماعة بکرمہ عندہ  
بما علی ان صوة التطوع  
بالجماعة مکروہ"

(خلاصۃ الفتاویٰ ج ۲ ص ۳۱)

اگر رمضان کی نظائیں جماعت کے ساتھ علی الاطلاق جائز ہوتیں تو ہمیں سے زیادہ رکعتیں بالجماعہ مکروہ نہ ہوتیں۔

(۳) وہ عقیدہ بھی ہے :-

ولا يصلي بوتر ولا التطوع جماعة خارج رمضان ای بکرمہ و لک ہو علی سبیل التذاتی بان یفندی اربعة بواحد، کما فی الدرر

(شکوہ ج ۱ ص ۶۱۴)

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ،

والشغل بالجماعة غیر مستحب، لانه لم یفعله

عذر کا سالیٰ تحریر کرتے ہیں

جماعۃ من الطوع ایست بسہ الا فی عام  
رمضان وی التمس واحد اوسہ موکدہ  
(بدائع ص ۲۱۸ ج ۱ ص ۲۱۸)

مفسر ابن مہر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

وقد صرح الحدیث فی باب صیوہ  
انکسوف من لکای بتولہ "ویکروہ صیوہ  
الطوع جماعۃ ما خلا قیام رمضان و صلاہ  
انکسوف"  
(فتح القدیر ص ۲۱۸ ج ۱ ص ۲۱۸)

نصوص مذکورہ بالا میں صلوٰۃ اللیل یا جماعۃ کی کراہت کے حکم سے قیام رمضان کو  
ستثنیٰ کیا گیا، اور تراویح کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جس  
کے عموم سے شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم صرف غیر رمضان کے لئے مخصوص ہے،  
لیکن دراصل یہ قیام رمضان کا لفظ (عرف فقہاء کے اعتبار سے یا خصوص مسئلہ  
جماعت میں) عام نہیں، بلکہ تراویح کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ ہم  
مقرب باتصیل بیان کریں گے، وافہ التوفی۔

(۳) حضرت شیخ احمد عیسیٰ مولانا عمر ذکریا صاحب "شرح موطنیں قرآن  
ج ۱ ص ۲۱۸ ج ۱ ص ۲۱۸

فان اسرقای رسمہ اللہ ظاہرہ (ای حدیث  
فصل نعوذ صلوٰۃکم فی یومکم الا  
حکومہ) بیشک کل معرہ لکنہ محسوس علی  
الا یشرع فیہ الصبح کالترابیع و بعدین اہ  
(۱۰۱) (بدائع ص ۲۱۸ ج ۱ ص ۲۱۸)

حضرت الشیخ مولانا غلیل احمد سہارویؒ شرح امروہ واؤر میں لکھتے ہیں :

فإن خير صلاة السره وهذا عام لجميع التوفل والسبه الا الدافل  
النس من سائر الاسلام كالعبدین والكسوف والاستسقاء، قلت  
وهو يدل على ان صلوة السراویع في البيت فضل، والجواب عن  
الدين قالوا بصلتهما في المسجد جماعة ان رسول الله صلى الله عليه  
وسله قال ذلك لخوف الاقتراس، فإذا زال لخوف بوفاته عنه السلام ارتفع  
الاضاع، وصار فعله في المسجد افضل، فاشبهه صلاة العيد

(بدل السحر ص ۳۳۸)

ان نصوص میں لفظ تراویح استعمال کیا گیا ہے۔ قیام رمضان میں کراس کے عموم  
سے عموم تک کا شبہ ہو۔

(۵) غلطی شرح ہدایہ میں ہے :-

(فصل في قيام شهر رمضان) ذكر  
التراویع في فصل على حده لا اختصها بـ  
لغتي التواہل

(۴۴۰ علی حقیقی الترتیب ص ۳۳۲)

البحر الرائق میں ہے :-

(تحت قول الكسر "وسن في رمضان"  
عشر وثلاثون ركعة" الخ) بيان لصورة  
الترویع، واعلم بذكرها مع السن المؤكدة قبل  
الواہل اسطلفه لكثرة شعبها ولا حقا  
سها بحكم من بين سائر السن و الوافل  
وهو الاداء بجماعة

(البحر الرائق ص ۴۴۰)

اس سے معلوم ہوا کہ ترجمہ کا جماعت سے لیا گیا یا تمام سنن و تواریخ کے مقابلے میں اس کی خصوصیت ہے۔

(۲) قادی قاصیخان میں ہے:

و بسحب داء ہا (ای سراویح)  
 یا نحمہ، و ول سالک حج و شاقی حج و القدم:  
 الا لبراد اقص کما نر سہ انتہی - وفہ بعد  
 دیک - و انصحب ان اداء ہا سماعہ و  
 المسعد اقص، لان قیہ نکتیرا نلحدہ، و کذلک  
 و المسکوبات

(غالبہ لعل حاشیہ لہندیہ ج ۱ ص ۲۱۳)

یعنی نص میں اشدہ فرمایا گیا کہ تراویح کا دور چھ اور مخصوص سنن کے علاوہ عام سنن میں ہم بھی شریف و غیر ہم کے قدرتی قول سے متفق ہیں کہ اس میں افزا و اقص ہے۔ دوسری نص میں فرمایا گیا کہ تراویح اس حکم میں مکتوبات کی شریک ہے، اگر رمضان کی قیہ نفلوں میں بھی جماعت جائز ہوتی تو تصریح کر دی جاتی۔

(۷) حضرت مولانا رشید محمد گنگوہی قدس اللہ سرہ اعزہ تحریر فرماتے ہیں

”جماعت تواریخ کی سوائے ان مواقع کے کہ حدیث سے ثابت ہیں، حکم تحریری ہے، فقہ میں لکھا ہے کہ اگر نوافل ہو، اور مرد نوافل سے چار آدمی کا ہونا ہے، پس جماعت صلوٰۃ مکسوفہ استقاء تراویح کی درست اور باقی سب کھوہ ہیں، کذا فی کتب الفہم“

(فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۸۱)

حضرت حکیم الامت مولانا قادیانی قدس اللہ سرہ شیعہ کے حامدین کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”شکا اگر تراویح کے بعد یہ عمل ہو تو نفل کی  
جماعت جمع کثیر کے ساتھ ہونا جو کہ مکروہ ہے“

(مشکوٰۃ ص ۳۰۰ ج ۱)

اس حضرت نے بالکل تصریح اور وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا کہ نفل کی جماعت  
(تراویح کے سوا) رمضان میں بھی یہ طرح ناجائز ہے جس طرح غیر رمضان  
میں۔

(۸) ان روایات کے علاوہ روایت بھی اس کی متضمنی ہے کہ نفل یا جماعت  
رمضان میں بھی جائز نہ ہو، اس لئے کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے کیونکہ  
تراویح قطعات میں سے ہے۔ اور قطعات میں انشاء مطلوب ہے۔ برخلاف تراویح  
کے۔ اسی لئے قطعات کو نہ صرف بد جماعت بلکہ گمراہی پر مبنی مغلطی ہے۔  
جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا:

صلوة السرة و بيته الفضل من صلواته و

مسجدی هذا الا المكتوبہ“

ترابیت ہوا کہ تراویح کی جماعت خلاف قیاس ہے۔ اور یہ اصول کا صمد قاعدہ ہے  
کہ ”اخر خلاف قیاس اپنے مورد پر منحصر رہتا ہے“ اس پر قیاس کر گئے کسی  
دوسرے مسئلے کو اسی کے حکم میں کر دینا جائز نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ نوافل میں  
جماعت کا مورد کیا ہیں؟ نوافل میں جماعت کا مورد صلوٰۃ الکسوف، صلوٰۃ  
الاستسقاء اور صلوٰۃ العیدین (علیٰ قس من بعد عام من النوافل) اور صلوٰۃ تراویح  
ہیں، رمضان کی کسی اور نفل شکا تہمذ وغیرہ میں کہیں کسی سے  
جماعت متفق نہیں۔ البتہ ایک دو روایتیں اس قسم کی تھیں۔ لیکن وہاں پر  
جماعت لا یعنی سبیل اللہ ہی ہے۔ جو باعلاقہ حکم صورت جائز ہے، شکا  
حضرت امین عباس رحمہ اللہ عہدہ کا وہ مشہور واقعہ جس میں وہ فرماتے ہیں کہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہمذ میں مشغول تھے تو میں آپ کے پاس پہلو میں

١٥٦١  
 "وحيى الراويين و التحدث في عهد غلبه  
 خلافة بكر بن قريش في المراكمة من الروم و  
 بعده في الراويين يكون جماعة و لم يبق  
 بخلاف سببه"

(۱) امریہ تشددی میں ۲۳۰ ج

اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب تنگموسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں  
 ”اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کو بیش عافریا  
 پڑھتے تھے، کبھی بہ تدائی جمعہت نہیں فرمائی، اگر کئی شخص  
 کھڑا ہو تو مشافہہ نہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباس  
 رضی اللہ عنہما خود لیک دفعہ آپ کے پیچھے جا کھڑے  
 ہوتے تھے، بخلاف رائج کے کہ اس کو چند تدائی کے ساتھ  
 جماعت کر کے ادا کرتا“

(تقریباً ۳۰۷)

حسب یہ معلوم ہو گیا کہ نقل کی جماعت صرف تراویح، کسوف، استسقاء اور عیدیں میں شروع ہے تو بلکہ مقدمہ میں دوسری و افل مثل تجدد وغیرہ میں اس حکم کو متحدی نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس میں جماعت منقول و ثبوت نہیں۔ فقہ منصوصہ نقل کے علاوہ تمام و افل میں خواہ وہ احسان میں ہوں یا غیر، عقلمندانہ جماعت بالذات ہی مکروہ تحریمی ہوگی۔

## قیام رمضان کی تحقیق

حضرت یحییٰ میلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استدلال میں یہ نصوص پیش فرمائی ہیں، جو نمبر ۳ میں اوپر گزریں، اور اس کے علاوہ مولانا مہر علی صاحب کی ایک عبارت۔ پیش فرمائی ہے۔ ان سب میں مستثنیات میں ”قیام رمضان“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد علامہ یعنی ”امام عسقلانی“ کی عبارتیں پیش کی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قیام رمضان سے مراد صرف تراویح نہیں، بلکہ ”ما بہ حمل بہ القیام“ مطلقاً مراد ہے، اور پھر نتیجہ دووں کو ملا کر یہ نکلا ہے کہ فقہاء نے قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور نیتی و عسقلانی کی عبارتوں سے اس کا عموم معلوم ہوتا ہے، لہذا رمضان کی پھر نقل میں جماعت جائز ہے۔ لیکن قیام رمضان کا لفظ لغوی اظہار سے تو بیک نام ہے، مگر حرف عام فقہاء اور عام محدثین کا یہ ہے کہ اس کو صرف تراویح میں خاص کرتے ہیں۔ اور تراویح کے بجائے قیام رمضان کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ حدیث کی شرح میں علامہ ذہبیؒ نے لایا ہے:

”وترحم بقیام رمضان ابتاعاً“

تلط الحديث قال صلى الله عليه وسلم ان الله

معالي قوس عليكم حياء و سنت لكم قيامه“

(مناہ علی حاضر، ص ۳۳۳ ج ۱)

(۱) فقہاء رحمہم اللہ کے اس قول کا مطلب (کہ قیام رمضان کے معنایہ دوسرے نوافل کی جماعت کہلا ہے) عمدۃ القاری اور فتح الباری سے اخذ کرنے کے بجائے ہزاروں نسب یہ ہے کہ خود فقہاء کی عبارتوں سے اخذ کیا جائے، جو مسئلہ زیر بحث میں نص کا درجہ رکھتی ہیں۔ بخلاف عمدۃ القاری اور فتح الباری کے، کہ ان کے پیش نظر اس مقام میں جماعت کی بحث نہیں، بلکہ حدیث ”سقام رمضان“ کی تفسیر ہے، اس لئے ہم یہاں فقہاء کی جتنی عبارتیں

پیش کرتے ہیں، جو مسئلہ جماعت میں نص نہیں۔ اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک مسئلہ جماعت میں قیام رمضان سے مراد تراویح ہی ہے۔ (الف) علامہ مرغینانیؒ نے ہدایہ میں "فصل فی التراویح" کی جگہ "فصل فی قیام رمضان" کا عنوان لگا کر تراویح کے مسائل ذکر فرمائے ہیں، اور شارحین ہدایہ مثلاً محتویہ، ص ۱۱۱، ص ۱۱۲ نے اس عنوان کے تحت قیام رمضان کی تشریح کر کے بجائے تراویح کی تفسیر شروع کر دی

(فصل فی قیام رمضان) سرویج جامع

مرویجہ" (ذیل القدر ص ۲۳۳ ج ۱)

اور علامہ باریؒ نے بھی عنوان لگا کر تراویح کو سنن و نوافل سے ملحدہ ذکر کر کے کی وجہ بیان کرتی شروع کر دی۔ (جیسا کہ اوپر نمبر ۵ میں گزرا)

(مناہ بحوالہ کر)

۱۔) حکم العلماء تمامہ کاسلفیؒ نے یہ قطع میں حناں قیام رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے، جس آگے چل کر کلامہ اس کی تشریح فرمادی ہے۔ کہ مراد تراویح ہے۔ آپ نے فرائض و نوافل کے درمیان ماہ الفرقہ امتیارات کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

و منها من الجماعة في التطوع ليس

بسنة الا في قیام رمضان وفي غيرها وحده

اوسنة مؤكدة"

یجر دوئی مطروں کے بعد اس فرق کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا :-

"و اما غيرها الجماعة منه في التطوع

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و الجماعة

مختصة" (ذیل المصباح ص ۲۸۸)



اس کے علاوہ مسئلہ کہ تراویح کا عمارہ جماعت کے ساتھ ناجائز ہے۔ اس سے بھی ثابت یہ ہوتا ہے کہ صاحب بدائع نے قیام رمضان سے مراد تراویح ہی ہے، اور جماعت نفل کو رمضان و غیر رمضان دونوں میں ناجائز قرار دیتے ہیں، وہو ظاہر۔

(ج) علامہ شمس المانہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:-

انفصل الخامس في كيفية التراويح و  
الختلاف فيها، و الصحيح ان يوى  
التراويح او قيام الليل

(مسند الشرح ص ۱۳۵ ج ۲)

(ر) فتاویٰ تاسیحات میں ہے:

"ان یوی التراويح اوسط الوقت او قیام  
اللیل فی رمضان جاز"

(نذیر مل حاشیہ ص ۱۰۱ ج ۱)

گویا قیام اللیل فی رمضان اور تراویح دونوں ہم معنی لفظ ہیں، تراویح کی یہیت کرتے وقت تراویح کا لفظ استعمال کر لیں یا قیام رمضان کا، برابر ہے۔

(جواب نمبر ۲) احادیث و آثار میں بھی جہاں قیام رمضان کا لفظ استعمال ہوا ہے، وہاں ہم اس سے تراویح ہی مراد لیا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ غیر شافعی:

(الف) ابن سنان بن فارسی رضى الله عنه

قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

في آخر يوم من سمان، فقال يا ايها

الناس، قد اظنكم شهر عظيم شهر مبارك

شهر فيه ليلة خير من ألف شهر، جعل الله

صياحه غريضة ونباهه صواعاً

اور سنن نسائی کی روایت میں ہے کہ - "اقرضوا اللہ علیکم مائۃ و ستۃ لکم قیامہ" یہاں پر "قیام" سے مراد قیام کے علاوہ کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ قیام سے اگر تہجد مراد لیا جائے گا، تو "قیامہ قیامہ" کا یہ جسے لکھ ہو جائے گا، اس لئے کہ تہجد کے قیام ہونے میں درمیان کی کیا تخصیص ہے؟ تو غیر مضامین میں بھی قیام سے معلوم ہوا کہ یہاں "قیام" سے مراد تراویح ہی ہے، اور اس "قیام" سے تراویح ہی مراد لیے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کے اثبات میں نقل فرماتے ہیں۔ (کنانی الطبع ص ۳۳۳ ج ۱، والٹر د۔ ص ۳۱، و سرائی الطبع علی حاشیہ الطبع علی المرقا، ص ۲۴۲)

(ب) "عن السائب بن یزید الصحابی

قال: کانوا یقومون علی عہد عمر و رضی

اللہ عنہ بعصرین و رکعہ و علی عہد عثمان

وعلی رضی اللہ عنہما سبہ" (مجموعہ فتاویٰ ہند ص ۵۷۲ ج ۵)

اس حدیث کا سیاق و سباق واضح طور پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں قیام سے مراد تراویح ہے، اور صحیحہ رحمہم اللہ اس حدیث کو تراویح کی میں رکعت ہونے پر استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ (کنانی الطبع ص ۲۴۲)

(۳) عام طور پر شراح حدیث بھی قیام و مضامین سے مراد و تراویح ہی لیتے ہیں چنانچہ:

(الف) صحیح مسلم میں اس طرح عنوان قائم فرمایا گیا ہے: (اگرچہ تراویح نام مسلم کے قائم کر دہ نہیں ہیں، تاہم یہ تراویح مستند محدثین نے لکائے ہیں)

"باب الرعب فی قیام و مضامین

و هو الراویح" (صحیح مسلم ص ۲۵۸ ج ۱)

(ب) حضرت شیخ مولانا اور شاہ کشمیری رحمہم اللہ سرہ الحدیث قدس سرہ میں لکھتے

”باب صحابہ و پیام شہر رمضان ای

شراویح“ (المکتبۃ المدنی ص ۳۶۱ ج ۱)

(ج) حضرت شیخ مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ تقریر فرمادی ہیں کہ بعض فرماتے ہیں

”ب و پیام شہر رمضان، هذا الغاء

کذاں عدا ثم حلت بالشرایح“

مطابق مراد بہ الشراویح“

(المکتبۃ المدنی ص ۳۶۱ ج ۱)

(ر) مولانا محمد تقی وہ عبارت جو مولانا فی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں تحریر کی گئی ہے۔ اس کے سیاق و سباق سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں پر جولام گھر ”نئے قیام شہر رمضان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے۔ عبارت یہ ہے:

”فان محمد و نبیہ کلہ تاحدہ لا یس

یا نصیوہ و سہر و صیام ان یصلی اندامو

بطوعا و سام، لان الصیام مد و

احتموا علی ذلک“

اس مسئلہ کی جو دلیل پیش کی گئی ہے (جس مسلمانوں کا جملہ) وہ صرف تراویح ہی

پر صادق آتی ہے۔ غیر تراویح پر نہیں، کیونکہ غیر تراویح میں جماعت پرا مجتہد تو دور کہ اس کا نفس ثبوت ہی منقہل ہیں، اس لئے کہ رسول کرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ادوار مبارکہ میں کہیں غیر تراویح میں ایسا ہی جماعت نظر کا ثبوت نہیں ملتا۔

ہر کیف! ان تمام نصوص سے جو ہم نے اس سلسلے میں اب تک پیش کیں، کم از کم اتنی بات تو ہر صورت حجت ہو جاتی ہے کہ جمعی فقہاء وغیرہ نے قیام رمضان کو کثرت جماعت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، وہاں پر تراویح ہی مراد یہ ہے۔ اگرچہ فی منہ "قیام رمضان" کا لفظ جو حدیث "من قام رمضان ارجی" میں مذکور ہے۔ وہ ہر نماز اور فعل طاعت کو عام اور شامل ہے۔

### مسئلہ زیر بحث اور عمامہ بخٹی

مستدرجہ بالا حیلہ تین وغیرہ تو اس بارے میں تمہیں کہ "قیام اللیل فی رمضان" جس میں جماعت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس سے مراد تراویح ہی ہے، لیکن پھر شرح حدیث نے قیام و رمضان کو عام قرار دیا، جیسا کہ شارح تفسیر عطاء بدر الدین بخٹی رحمہ اللہ علیہ جن کی عبارت کا حوالہ حضرت مولانا علی محسنہ اللہ علیہ کے جواب میں دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمامہ بدر الدین بخٹی رحمہ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ قیام اللیل فی رمضان قیام ہے۔ تراویح وغیرہ تراویح سب کو "ما یحصل بہ القيام مطلقاً" کے تحت قیام رمضان میں داخل ہا جائے گا۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو وضاحت کے ساتھ یہ بات سامنے آجائے گی کہ عمامہ بدر الدین بخٹی رحمہ اللہ علیہ کا یہ قول حدیث "من قام رمضان ایما و احتسلاً مغفرہ" کی تشریح کے تحت آیا ہے، اس لئے اس کا حاصل یہ ہے کہ قیام و رمضان پر جو ثواب اس حدیث میں سمجھو ہے، وہ صرف تراویح ہی پر نہیں۔ بلکہ مطلق ہر نماز پر جو رمضان کی رات میں ادا کی جائے، ثواب حاصل ہوگا، اس جگہ اس بحث سے کوئی تعلق نہیں کہ جماعت سے لڑکی جائے، یا بلا جماعت۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں عمامہ بخٹی رحمہ اللہ علیہ نے مسئلہ جماعت کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، بلکہ اس مسئلہ کا ذکر عمامہ بخٹی رحمہ اللہ علیہ نے "باب صلوة اللیل" میں کیا ہے، اس میں ان کی عبارت یہ ہے۔

(حدیث: "صلوا بھا الذین فی ہویکم، فان السبل سلوہ صلوہ السروۃ یتہ" کے تحت فرماتے ہیں)۔

و استثنیٰ من عموم حدیث غزوہ من  
الو من قلعہا فی غیر سہا کمل، وہی  
ما سرج فہا الجماعہ، کیا عیدین  
والاستقاء، والکسوف،  
پھر چند سہروں کے بعد فرماتے ہیں

"فی الامام حید، ابن ابی نصر  
نفس الشریع سہ اما راہ  
بالجماعہ مستحب"

پھر ایک سہر کے بعد ہے

وق حواہ افقہ الشراویع سہ موکدہ،  
والجماعہ بیہا واحہ، وق بروعد لا صحر ان  
الجماعہ فصیلہ، وق زحیہ لا صحرنا عن کثر  
السبح ان فاستہا بالجماعہ سہ عن الکتابہ

(عمۃ القاری، ص ۳۷ ج ۵)

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ علیہ نے جہاں قیام رمضان  
کے عموم کو ذکر کیا ہے۔ وہاں ستر جماعت ذکر نہیں کی۔ اور جس مسجد  
جماعت بیان فرمایا ہے۔ وہیں سستیات میں قیام مصلیٰ کو کر ضعیف کہہ کر  
لفظ "اتبع" کر فرمایا ہے۔ لفظ "اتبع" کے قول سے کہ تمام شہر مصلیٰ کا لفظ  
نام ہے، واقعہ کے سوا دوسری توائیں مصلیٰ کی جماعت پر تو ہوں پر استدلال غیر  
صحیح ہے،

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ س بحث میں در حقیقت فقہاء عظیم  
رحمہ میں کوئی اختلاف نہیں، سب کے ایک جماعت صرف تراویح کی جائز  
ہے، البتہ کلام اس میں ہے کہ حدیث ”سن قام رمضان یزانا میں جو  
نصیحت موجود ہے۔ وہ صرف تراویح کے لئے مخصوص ہے، یا مطلق صلوٰۃ پر در  
نصیحت حاصل ہوگی؟ اس میں علامہ یعنی رحمہ اللہ علیہ نے عموم کا قول اختیار فرما  
ہے۔ در علامہ تودری در علامہ کرمانی رحمہما اللہ۔ دوسرے (علی ما ذکرہ  
حسی) اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حضرت مولانا گنگوہی رحمہ اللہ  
میں جو جماعت دیوبند میں ابو حنیفہ عمر کالقب رکھتے تھے۔ ان کا فتویٰ مسودہ علماء د  
میں کی تحقیق کے عین مطابق ہے، اس کو قیل مروج پر عمل قرار دیا مسم عاجر سے ہا  
تر ہے۔ رہا حضرت حاجی ادا اللہ صاحب صابریؒ اور حضرت شیخ اسد مولانا محمود  
الحس قدس اللہ سرہ اعون کا عمل، تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا عمل تو  
معلوم نہیں، البتہ حضرت شیخ الحدادؒ کے متعلق اتنی بات یقین کے درجہ میں معلوم  
ہے کہ آپ نے شریعت میں تہجد کی جماعت، علی سبیل دعا ہی ایک دو افراد کے  
ساتھ کی ہے۔ لیکن بعد میں جب لوگ زیادہ آنے لگے تو اسی کراہت کی وجہ  
سے آپ نے ساری رات تراویح کا معمول بنا دیا تھا، مولانا آٹھ  
اس پائے تراویح میں جماعت سے پڑھتے تھے اور تراویح ہی سحری کے  
وقت ختم کی جاتی تھی، جس کے شہ دیوبند میں آج بھی لکھنؤں مصرت دور  
کے۔ واللہ اعلم بحمدہ الحال۔

### ایک ضروری گزارش

آخر میں یہ گزارش ہے کہ حضرت مولانا حسین احمد حلی قدس اللہ سرہ  
الغیر کی عظمت شان، جلالت قدر اور علمی بھر کے پیش نظر تو اس مسئلہ پر کلم  
نحائے کی جرات کسی بڑے عالم کو بھی نہیں اہرا چاہئے، چہ جائیکہ مجھ سیما غفل

کتب اس پر کچھ لکھے۔ لیکن الحمد للہ جماعت دیر بند کی خصوصیت اور انیس  
 بزرگوں کی تعلیم و تحقیق نے ہمیں یہ صراط مستقیم دکھائی کہ مسائل شرعیہ میں آزادانہ  
 اظہار رائے ترک ادب نہیں، بلکہ شکر و انکسار خیال انہی بزرگوں کا معنوی  
 فیض ہوتا ہے۔ اس لئے بنام حد تعالیٰ جو کچھ اس میں تحقیق سے مجھے واضح ہوا وہ لکھ  
 رہا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے پندہ انگاہوں کہ بزرگوں کی شان میں دینی ترک ادب سے  
 بھی مجھے محفوظ رکھیں، آمین۔

اللهم ارنا ما نفعنا حقا و ارزقنا اتباعه و ارنا  
 ما نصلحنا و ارزقنا احبابه و اخر دعوانا ان  
 الحمد لله رب العالمین۔

احقر العباد

محمد تقی عثمانی مفتی مدظلہ

مستعمل دارالعلوم کراچی نمبر ۱

۳۔ / شوال ۱۳۷۸ھ ۱۳ اپریل ۱۹۵۹ء

لله در محیب حیث اصلب فیما اصلب و ایدر فیما افاد، مع  
 ملاحظه ادب الاکابر، وفقه الله تعالیٰ لما یحب و یرسی

بندہ محمد شفیع محمد اللہ علیہ

مدد دارالعلوم کراچی نمبر ۱

# بنکوں اور مالیاتی اداروں سے

زکوٰۃ کا مسئلہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ



مبین اسلامک پبشرز



فَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِيهِمْ  
 حَزِينًا ۚ إِنَّكَ عِنْدَ رَبِّكَ  
 بِرَءٍ ۚ إِنَّكَ عَلَىٰ سَبِيلٍ  
 مُسْتَقِيمٍ ۚ

## فہرست مضامین

صفحہ	مضامین
۶۲	سورۃ النور وصول کرنے کا حکم
۶۵	۲۔ حد تک زکوٰۃ
۶۷	۳۔ سہاگنوں کا مسئلہ
۶۸	۴۔ قرآنوں کا مسئلہ
۶۹	۵۔ اموال کا طہارہ پانچ
۷۲	۶۔ زکوٰۃ کی میت کا مسئلہ
۷۵	۷۔ نسب کا کشش نے قرآن ۲ کے کی حیثیت
۷۶	۸۔ متاع طریقت
۷۷	۹۔ بی الاکاش اور رکوع
۷۸	۱۰۔ لے کا کار
۷۸	۱۱۔ کپیاس اور شہر
۷۹	۱۲۔ مال کی راز
۷۹	۱۳۔ عشر بصورت نقد
۷۹	۱۴۔ بیعتی بیعت اور عشرت کے مسئلہ

- ۱۵۔ تاریخ زکوٰۃ ..... ۸۰
- ۱۶۔ قیمتی پتھروں اور پچھلیوں کی زکوٰۃ ..... ۸۰
- ۱۷۔ معصومین زکوٰۃ ..... ۸
- ۱۸۔ تصدیقات ..... ۸۵

اللہ

## عرض ناشر

جس نے میں خدمت نے ۱۰۰۰ و عشر آیتیں نے ہا کے اعلان کیا  
 تھا، اور اس میں ۱۰۰ آیتیں، ۱۰۰ سال، اور ۱۰۰ سے زائد اصول نئے کا جو طریقہ  
 اختیار کیا تھا، یہ پر غور سے کئے گئے تھے، محض تحقیق مسائل حاضرہ کے تھے، اجاں  
 کے جس میں

۱۰ حضرت مولانا مفتی شیدائے صاحب مفتی و مہتمم دارالافتاء و ادرش و ناظم  
 آباد بن،

۱۱ حضرت مولانا مفتی ابی بن صاحب مفتی جامعہ اعلیٰ اسلامیہ درس  
 ناؤں، رچی،

۱۲ حضرت مولانا مفتی برقی خانی صاحب مفتی دارالعلوم کراچی،

۱۳ حضرت مولانا عبدالحق اسلمی صاحب اساتذہ، علم فقہیات  
 جامعہ العلوم اسلامیہ، حویلی جوں کراچی۔

۱۴ حضرت مولانا مفتی سوان محمدی صاحب مفتی، نئی ٹھیکہ، علوم کراچی،

۱۵ حضرت مولانا مفتی سوان محمدی صاحب مفتی، نئی ٹھیکہ، علوم کراچی،

مفتی کی طرف سے، و مستحق، نہ رکھی گئی، پیش خدمت ہے۔

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ہاں اللہ یکتا ہے۔ اہم پیغمبروں کا کائنات یقیناً ہون  
 (سورۃ النجم ۱-۲)

یعنی جو لوگ تمہارے کائنات پر آتے ہیں، قیامت کے روز  
 ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی، جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## حکومت کا

بینکوں اور مالیاتی اداروں سے  
زکوٰۃ وصول کرنے کا شرعی حکم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

۱۔

حکومت پاکستان نے سرکاری سطح پر زکوٰۃ اور شرعی وصولی اور تقسیم کے لئے ایک آرڈیننس نافذ کیا ہے جس کے ذریعے مسلمانوں پر واجب الاداء زکوٰۃ کا ایک حصہ حکومت وصول کر کے اس کی تقسیم کا انتظام کرے گی۔

زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اسلامی حکومت کی ایک اہم ذمہ داری ہے۔ اور اگر حکومت یہ انتظام ٹھیک ٹھیک شرعی حکام کے مطابق قائم کرے

میں کامیاب ہو جائے تو یہ خدائی شریعت کی طرف ایک نہایت کثرت قدم ہوگا اور انشاء اللہ اس ملک کے مسلمان اس کی دینی اور انفرادی برکات سے بہرہ ور ہو سکیں گے۔ لیکن اس نظام کو سرکاری سطح پر جاری کرنے وقت حکومت کو یہ بات پوری طرح ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ نظامِ ذکوۃ کا نظام اسلامی معیشت کے قیام کے لئے بہت ضروری اور اہم ہے۔ اٹھائی تاڑک اور قوتِ طلب بھی ہے۔ ذکوۃ دوسرے مصلیٰ یا نیکوں کی طرح کوئی ٹیکس نہیں ہے بلکہ یہ وہ عظیم انسانِ عبادت ہے جو سلام کے پانچ ارکان میں سے ایک ہم دُکن قرار دی گئی ہے۔ لہذا اس میں عبودیت اور اطاعتِ خداوندی کے تمام تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

حکومتِ ذکوۃ کی وصولی اور تقسیم کا انتظام اپنے ذمے لے کر ایک ایسی مگر اس بار اور تاڑک ذمہ داری اپنے سر سے رہی ہے جو اس کے دیکھا ہوا ہے اس کے اعلاص اور اس کے خیرِ انتظام کے لئے ایک زبردست آئینہ نکل اور امتحان کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں حکومت کو ایک طرف تو اس بات کا پورا خیال رکھنا ہوگا کہ کسی مسلمان کے ساتھ ذکوۃ کی وصولی میں کوئی نا انصافی نہ ہونے پائے اور جتنی رقم اس کے دے شرعاً واجب الاداء ہے اس سے ایک پائی بھی زائد وصول نہ ہو کیونکہ حدیثِ پاک میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

﴿الْمُدْبِرُ فِي الْقَدْفِ كَمَا يَهْدِي﴾

”یعنی ذکوۃ وصول کرنے میں زیادتی کرنے والا ایسا ہی گمراہ ہے جیسے ذکوۃ ادا نہ کرنے والا۔“

اور دوسری طرف اس بات پر کڑی نظر رکھنی ہوگی کہ ذکوۃ سے حاصل ہونے والے جو مقدس رقوم فقیر شریف کے مطابق اس کے صحیح مستحقین تک

ہتھیں اور اس میں نوبی دیات، خرید و فروز، پہنوالی یا شری کام سے بجاو نہ  
 ہونے پائے۔ زکوٰۃ کے مقدس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ  
 تبارک و تعالیٰ نے اس کے مصارف کو یقین انبیاء علیہم السلام پر بھی نہیں  
 چھوڑا بلکہ اسے بہتر خود قرآن کریم میں تحقیق فرمادیا ہے، چنانچہ جب تک  
 رسوۃ کو نہ مصارف پر صحیح طور سے خرچ کرنے کا اطمینان عقل نظام  
 ہو جائے، زکوٰۃ کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر حکومت زکوٰۃ کی وصولی اور  
 تقسیم دونوں کا صحیح طور سے مقرر کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو یہ اس کا  
 ایک حقیم کارنامہ ہو گا جس کی برکت شاء اللہ کئی آنکھوں محسوس ہوں گی۔  
 لیکن اگر حدِ نعمتِ روزہ کی اس مقدس رقم کو مستحقین نہ پہنچائے یا  
 انتظام صحیح نہ ہو گا تو تمام اڑوں مصروف کی مہربان خراب ہو۔ کاروبار بھی  
 حکومت پر دنیا و آخرت میں بڑا سنگین عتاب ہے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 حکومت کو اس گڑی تہ کش میں بھرتے کی ذیلی کمال عطا فرمائے اور اس  
 بزرگ مسئلے کو اس کے لئے سارا خرچہ کرے آمین۔

اس میں متعدد کے حصوں ملنے بعد قدم ہونا چاہئے۔ زکوٰۃ و عشر کا د  
 قہر اند کیا گیا ہے وہ شرعی اعتبار سے درست ہو اور را میں شرعی لحاظ سے  
 کوئی اعتراض باقی نہ رہے۔ اور دوسرا قدم یہ ہونا چاہئے کہ اس قانون کے مطابق  
 عمل میں درست ہو۔ اس تک قانون و تعلق سے مجلس تحقیق مسائل و ضرورت کے  
 اجلاس میں حالیہ ۱۰ و عشر رویش پر غور کیا گیا اور شرعی نقطہ نظر سے اس کا  
 جائزہ لینے کے بعد مندرجہ ذیل تصویر اقبال رائے کے ساتھ منظور کیا گیا۔

نصاب زکوٰۃ

اس رویش کی سب سے زیادہ چھین چھٹی یہ ہے کہ اس میں ہر اس



فرض پر زکوٰۃ کی ادائیگی مارم کر دی گئی ہے جس کے بینک اکاؤنٹ میں زکوٰۃ منہا کر کے کے دن ایک ہزار روپے سے زائد رقم جمع ہو۔ اور بینکوں کے علاوہ دوسرے بنائے گئے اداروں میں یہ ایک ہزار روپے کی قید بھی نہیں ہے بلکہ ان اداروں کے حامل افراد کو ان کے اثاثوں کی مالیت کا لحاظ کئے بغیر لازمی طور پر زکوٰۃ کا مستوجب قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ شرعی لحاظ سے بہائی سنگین غلطی ہے اور محاسبان قانون سے امت سے لوگوں کے ساتھ یہ قیادت ہو سکتی ہے کہ ان پر شرعاً زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے باوجود ان سے زکوٰۃ وصول کر لی جائے۔

شریعت کی نود سے زکوٰۃ صرف اس شخص پر فرض ہے جو نصاب یعنی ساڑھے باون تومہ چاندی یا اتنی ہی مالیت کی نقدی یا سونے یا مالی تجارت کا مالک ہو یا ان ہماروں اشیاء میں سے محض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تومہ چاندی کی قیمت کے برابر اس کی ملکیت میں ہو۔ البتہ اگر کسی شخص کے پاس سونے کے سوا کوئی چیز موجود نہ ہو تو اس کا نصاب ساڑھے سات تومہ سونا ہے۔ پھر اگرچہ شرعاً زکوٰۃ کی فرضیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر رقم پر چھوہ سال پورا ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ سال کی ابتداء میں اور آخر میں کم از کم بقدر نصاب مالیت کا مالک رہا ہو۔ رویتیں میں زکوٰۃ کی ان بنیادی شرائط کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔

لہذا اگر نظام زکوٰۃ کو واقعہ شرعی اصولوں کے مطابق قائم کرنا ہے تو آرویس میں ایسی ترمیم ناگزیر ہے جس کی نود سے زکوٰۃ صرف انہی افراد سے وصول کی جائے جن کے دستے شرعاً زکوٰۃ فرض ہے۔ اور اس کا عملی طریقہ یہ ہے کہ دفعہ ۴ ذیل ۲۳ میں ”صاحب نصاب“ کی جو تعریف لکھی گئی ہے یہی

”صاحب نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کے ذمے اس آرویس کی نود سے زکوٰۃ واجب الادا ہو۔“

اسے تبدیل کر کے صاحب نصاب کی طرف اس طرح کی جائے :

”صاحب نصاب سے خراج وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپے یا سونا یا سامان تجارت ہو، یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ مل کر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔“

پھر ہر سال تاریخ ذکوۃ سے پہلے ساڑھے باون تولہ چاندی کی جو قیمت ہو اس کا اعلان کر کے اس کی قیمت کو وصولی ذکوۃ کا معیار مقرر کیا جائے، حتیٰ صرف ان لوگوں سے ذکوۃ وصول کی جائے جن کی اتنی قیمت کی رقم انہوں نے دیکر وصولی اداروں میں جمع ہوں۔

### سال گزرنے کا مسئلہ

ذکوۃ کی فرضیت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ عقد بر نصاب پر پورا سال گزر چکا ہو۔ پورا سال گزرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایک مرتبہ صاحب نصاب ہو جائے اور سال کے اختتام پر صاحب نصاب رہے (دو سال یا سال اگرچہ نصاب سے کم رہ جائے) بہت یا نفل ختم نہ ہو تو سال کے اختتام پر جتنی بھی رقم اس کی ملکیت میں ہوگی اس ساری رقم پر شرعاً ذکوۃ واجب الادا ہوتی ہے خواہ اس رقم کا کچھ حصہ ایک دن پہلے ہی اس کی ملکیت میں آیا ہو۔ لہذا ہر مرتبہ سال گزرنے کی ضروری نہیں ہے۔

۱۸۸۰ء آرمینس کے قتل ایسی صورتیں ملاحظہ ہیں کہ جس تاریخ میں کسی شخص کے اکاؤنٹ سے ذکوۃ وضع کی جائے اس سے صرف چند روز پہلے ہی وہ صاحب نصاب بنا ہو، ایسی صورت میں اس سال ایسے شخص سے جبرا ذکوۃ

وضع کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔

لہذا آزمائش میں ایسی گنجائشیں موجود ہوں گی چاہئے کہ اگر کوئی شخص یہ ثابت کرے کہ اسے مقدارِ مصاب کا تکلف ہے تو نئے سال پورا نہیں ہوا تو اس کی زکوٰۃ وضع نہ کی جائے۔

### قرضوں کا مسئلہ

آزمائش میں قرضہ جات کو قابلِ زکوٰۃ ثابت سے مبرا کرے کی بھی کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی۔ اس سلسلے میں فقہائے امت کے یہاں کا حکم یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر طرح کے قرضے زکوٰۃ سے مبرا کر کے بعد زکوٰۃ واجب ہوتے ہیں امام شافعیؒ کا قہر قول بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک قرضے مصوب یا طہر کی زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی زکوٰۃ سے نہیں۔ دو امام شافعیؒ کا قریباً پیر یہ ہے کہ کسی بھی طرح کا قرض زکوٰۃ سے مبرا نہیں ہوگا۔ (ملاحظہ ہو مجموعہ شرح لمحبہ ص ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵)

موجودہ حالات ایسے ہیں کہ جس کسی شخص نے اپنی ضروریات زندگی کے لئے کوئی قرض لیا ہو اس کو زکوٰۃ سے مبرا نہ کرنا اس شخص پر زیادتی ہوگی۔ اہل بیتہ مسئلہ پیش اہل علم کے نزدیک زیرِ غور رہا ہے کہ حج کل یا بے حج سہ ماہیہ اور اپنی پید واری اعراض کے لئے جو قرضے لیتے ہیں اگر سب کو سہ کیا جائے تو سہ ماہیہ جس صورتوں میں شاید کبھی بھی زکوٰۃ واجب نہ ہو مقاصدِ شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے یہ قرضوں کے بارے میں اگر امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے کہا جائے کہ وہ زکوٰۃ سے مبرا نہیں کئے جائیں گے تو یہ مناسب ہے۔

۱۲ ربیع الاول ۱۳۹۵ ہجری کو زکوٰۃ توڑنے کے جس موقع سے پورا ہے

عام معنوں میں کہنے کے لئے مشہور کیا گیا تھا۔ اس میں بھی قرضوں کی مناسبت کی  
منجانبی نش موجود تھی اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ”بعض تحقیق مسائل حاضرہ“  
سے اس وقت بھی لکھا کہ قرض کی طہر کی تھی۔ (ماہنامہ اہل بیت، شمارہ ۱۳۹۹ء صفحہ ۱۰۰)

لہذا مجلس کی رائے میں خراب حوالہ حول اور قرضوں کے  
بارے میں تضاد کو یہ نظر رکھتے ہوئے آئینہ شریعت کی دفعہ ۳ فقہانہ کے بعد  
اس طرح ہون چاہئے

”رہنہ کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحب  
نصاب شخص سے شیئ ذیل میں دی ہوئی تفصیل کے  
مطابق ہر سال زکوٰۃ کے اقامت کے لئے زکوٰۃ وصول کی جائے  
گی۔ شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کرے کہ تاریخ زکوٰۃ  
کے دن اس کی قابل زکوٰۃ اموال کے حساب کی مقدار  
تک پہنچے ہوئے ہو اور اس میں گزرا تو اس کے لئے کہ  
اٹھارہ سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔ مزید شرط یہ ہے  
کہ جو شخص یہ ثابت کرے کہ وہ مقروض ہے اور اس نے  
قرض کسی پیداوار پر غرض سے بھی لیا تو اس کے قرضے کی  
رقم کو قابل زکوٰۃ رقم سے منہ کیا جائے گا۔“

### اموال ظاہرہ و باطنہ

بیک ادولٹ اور دوسرے مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر ایک  
عمی اشکال ہے کہ فقہاء و ائمہ کی تصریح کے مطابق حکومت کو مبالغہ ظاہرہ  
سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اموال باطنہ سے نہیں۔ عام طور پر فقہاء  
سے صفت جہاں ہوں میں جہاں لے والے موبیلیں لکھنوں اور باغات کی پیداوار اور

اس مال تھا۔ بت کو جو شہر سے باہر کے جایا جا رہا ہو 'اموال' ظاہر میں شمار کیا ہے اور نقدی 'ذخیرات' وغیرہ باقی تمام قابلِ ذکوۃ اموال کو اموالِ باطنہ قرار دیا ہے۔ بینک اکاؤنٹس چونکہ سمورت عقد ہوتے ہیں 'اس لئے علی طور پر یہ سوا قابلِ غور ہے کہ حکومت ان سے زکوۃ وصول کرنے کا حق رکھتی ہے یا نہیں؟

اس مسئلے پر غور کرنے کے بعد مجلس 'اس نتیجے پہ پہنچی ہے کہ -

"موجودہ دور میں بینک اکاؤنٹس کو اموالِ ظاہر میں شمار کیا جاسکتا ہے۔"

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عہد مبارک میں اموالِ ظاہر و باطنہ کی کوئی تمیز نہیں تھی بلکہ دونوں قسم کے اموال سے زکوۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں جب قابلِ ذکوۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر عاملین زکوۃ لوگوں کے گھروں اور دکانوں میں پہنچ کر ان کی املاک کی چھان بین کریں گے تو اس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور اس سے ان کے مکانات دکانوں گوداموں اور محفوظ محض مقامات کی غی حیثیت بخرود ہوگی تو آپ نے یہ فیصلہ لرایا کہ صرف ان اموال کی زکوۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جائے جن کی زکوۃ وصول کرنے میں یہ لمبیرت لاحق نہ ہو اور جن کا حساب کرنے کے لئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی نہ لینی پڑے ایسے اموال اس زمانے میں صرف دو قسم کے تھے 'یعنی مویشی اور زرعی پیداوار۔ چنانچہ صرف ان کی زکوۃ آپ نے سرکاری سطح پر وصول کرنے کا اعلان فرمایا اور باقی اموال کو اموالِ باطنہ قرار دے کر ان کی دکانوں کی ادائیگی خود مکان کی ذمہ داری قرار دے دی۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ علیہ کا دور آیا تو انہوں نے شہروں کے باہر ایسی چوکیاں مقرر فرمادیں کہ جب کوئی شخص مال تجارت لے کر وہاں سے گزرمے تو اس سے وہیں زکوٰۃ وصول کرلی جائے۔ اس موقع پر شہر سے باہر جانے والے مال تجارت کو بھی اسویں ظاہرہ میں شمار کر لیا گیا۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کے لئے مالوں کے گھروں، دکانوں اور نجی مشاغل کی ملاشی کی ضرورت نہیں تھی۔

مذکورہ بالا صورت حال کی وضاحت کے لئے حضرات فقہاء کرام کی تصریحات درج ذیل ہیں۔

① علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں

﴿وَمِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى نَحْنُ نَحْكُمُ هَذِهِ (الْبَيْتِ) تَوْجِبُ أَحَدَ زَكَاةٍ مُطْلَقًا لِلْإِمَامِ، وَعَلَى هَذَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْخَلِيفَةُ بَعْدَهُ قَضَاءُ وَلِزَكَاةِ عُمَرَ وَصَّى اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَطَهْرُ تَغْيِيرِ النَّاسِ كَرَاهٍ وَبَقْسُ السَّعْيِ عَلَى النَّاسِ مَسْئُورٌ أَوْ مَوْجِبٌ، فَتَوْجِبُ الدَّمْعَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ بِأَمْرِ عَنْهُ، وَلَمْ يَخْتَلَفِ الصَّحَابَةُ فِي ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَهَذَا لَا يَسْتَحْظُرُ حُطْبُ الْأَمَامِ أَصْلًا، وَلِهَذَا لَا يَنْبَغُ أَنْ يَهْلَ بِمَدَّةٍ لَا يَزِيدُ زَكَاةً عَلَيْهِ عَلَيْهِ بِهَا مَخْرَجٌ﴾  
فتح مبدیہ، صفحہ ۸۷، حدیث ۱۶

② امام ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

﴿وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَحْنُ نَحْكُمُ هَذِهِ صِدْقَةٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَحَدَ الصَّدَقَاتِ مِنَ الْأَمَامِ وَأَنَّهُ مِنَ الْأَذْخَالِ وَجَبَتْ عَلَيْهِ أَيْ

انک کن لم یجوه، لان حق الامام قائم فی احدھا فلا سبیل  
 الی اسقاطه، وقد کان سبی صلی اللہ علیہ وسلم یوحی  
 القطار علی صدقات، فواشی و، مرہبہ، یا، یحدو علی  
 الشیاء فی مواضعھا

آگے تحریر فرماتے ہیں

جو ان کا مال فقہ کما حقہ حق الی رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وسلم وہی مکروۃ و عتہ و عتہ، ثم حطبت  
 عتہ، فقائی "ہذا شہر رکائک، فو کان علیہ دین  
 فیلو، نہ لیرت ہیہ مائلہ، فجعل عہ اداء فی الی اللہ کبر،  
 وسعد من احب ذلک حق الامام فی احدھما، لانه عتہ  
 عتہ مہم من شتہ العتہ، فہو ہاد علی لامۃ شجرہ علیہ  
 السلام ویسعد علیہم اوجہ، ولم یسعد اللہ عتہ سعاد علی  
 رکاء لامول کہ عتہم علی صدقات الخواریز و انصار فی  
 ذلک لان سب الاموال عمر صہرۃ للامام، وانہ یکرر  
 حکوہ فی اللہ، و الخواریز و انصار الخواریز و ذلک حاکم  
 ثلثہ، و حول و خوارزمہ و ذلک یکرر، یکرر علیہ احد رھا  
 و شا ظہر ہدہ لاموال عند التصرف ہا  
 فی سداں اشہب الخواریز فی صعب علیہ عتالہ حدوں  
 صہرہ و حب من ذلک رکاء، و ذلک کسب علیہ فی عتہ لیرت  
 الی عتہ ثلث، حد و ان تیرتہ اسلام من سداں سب کرا

## عشر دس و نصف دینار ﴿

(الحکم القرآن صفحہ ۶۵۵ خطہ ۳، مطبعہ دارالعلوم ۱۳۳۵ھ)

﴿۳﴾ فقہ حنفی کی معروف کتاب الاختیار میں ہے

﴿لَا يَأْخُذُ بِالْعَدْلِ وَالْإِيمَانِ وَعَشَائِرِ رِصَالِ اللَّهِ عَلَيْهِ سَلَامٌ  
عَنْهُ أَنْ يَمْلِكَ ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ حَقَّ طَلَبِ الْإِمَامِ، حَتَّى لَا  
يَعْلَمَ أَنَّ أَهْلَ بَلَدٍ لَا يُوَفُّوهُ زَكَاتَهُمْ طَالِبُهُمْ مَا وَلَوْ مَرَّهَا عَلَى  
الْمَسَاحِيِّ كَأَنَّهُ لَمْ يَحْدُثْ﴾ (الاختیار صفحہ ۱۰، جلد ۲)

﴿۳﴾ اور صاحب دایہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَمِنْ مَرَّ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَاحِدَةٍ أَوْ لَمْ يَمْشِ  
مِائَةً أُخْرَى وَقَدْ حَالَ عَلَيْهَا الْفَوَلُ بِرُكْنِ النَّاسِ مَرَّهَا فَتَلَّهَا  
وَمَا فِي بَيْتِهِ بِمَدْحَلٍ تَحْتَ الْخُدَيْدِ﴾

(فتح القدیر صفحہ ۵۳، جلد ۲)

فقہاء کرامؒ کی مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ نقد روپیہ اور سادہ تجارت اس وقت تک اموالِ باطلہ نہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیرِ حفاظت ہوں۔ ایسے اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے میں چونکہ ان نجی مقامات میں دخلِ اہم ازلی کرنی پڑتی ہے، اس لئے انہیں حکومت کی وصولیاتی سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، لیکن جب بھی اموالِ مالکانِ خودِ نجی مقامات سے نکال کر باہر لے آئیں، اور وہ حکومت کے زیرِ حفاظت آجائیں تو وہ اموالِ ظاہرہ کے حکم میں آجاتے ہیں اور حکومت کو ان سے زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ گویا کسی دس کے اموالِ ظاہرہ میں شمار ہونے کے لئے دو بنیادی امور ضروری ہیں۔



ایک یہ کہ وہ ایسے نجی مقامات پر رکھے جہاں سے ان کا حساب کرنے کے لئے نجی مقامات کی تفتیش کرنی پڑے۔ کما فی الموضع الاول والثانیہ اور دوسرے یہ کہ وہ حکومت کے زیر حفاظت جگہوں پر رکھے جائیں۔

مگر اس معیار پر موجود بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لی جائے تو ان میں یہ دونوں باتیں پوری طرح موجود ہیں۔ ایک طرف تو یہ وہ اموال ہیں جنہیں ان کے مالکان نے اپنی حق (حفاظت) سے نکال کر خود حکومت پر عائد کر دیا ہے اور ان کے حساب میں نجی مقامات کی تفتیش کی ضرورت نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ اموال حکومت کے زیر حمایت میں نہیں بلکہ زیر حفاظت آچکے ہیں، بالخصوص جب بینک سرکاری ملکیت میں ہیں اور ان کو جو سرکاری تحفظ حاصل ہے وہ عاشرہ گزیرنے والے اموال کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے انہیں کی رائے یہ ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھے ہوئے اموال اسباب ظاہرہ کے حکم میں ہیں اور حکومت ان سے ذکوۃ وصول کر سکتی ہے۔

اور اگر بالفرض انہیں یا ان میں سے بعض کو اسباب باطنی قرار دیا جائے تب بھی فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ جس حد تک کے لوگ خود ذکوۃ ادا نہ کریں تو وہاں حکومت اموال باطنی کی ذکوۃ کا بھی مطالبہ کر سکتی ہے جیسا کہ فقہ القدر اور الفقہاء کی عبارتوں میں اس کی تصریح گزر چکی ہے اور یہی مسئلہ بدائع الصالح صفحہ ۲۷ میں بھی موجود ہے۔

### ذکوۃ کی حیثیت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے جبرا ذکوۃ وصول کر لے کے بارے میں ایک ذرا غلط افکار یہ ہو سکتا ہے کہ ذکوۃ ایک عبادت ہے اور دوسری عبادتوں کی طرح اس کی ادائیگی میں بھی حیثیت ضروری ہے، لیکن جب

مذکورہ اداہوں میں جہاں زکوٰۃ وضع کی جائے گی تو اس میں مالکان کی طرف سے شاید نیت نہ ہو سکے؟

قبائے کرائم کی تصریحات میں اس احتمال کا بھی حل موجود ہے، اور وہ یہ کہ حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے، ان میں حکومت کا وصول کر لینا ہر اس خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :-

وَمِنْ مَخَصَرِ الْكَرْحَى رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذَا اخَذَهَا لِامَامٍ  
كُرْهَا فَوْضَعَهَا مَوْضِعَهَا اجْبِرَ لَأَنَّ لَهُ وَلَانَةَ حِذِّ الصَّدَقَاتِ  
فَقَامَ اخْذُهَا مَقَامَ دَفْعِ الْمَالِكِ وَلِيَ الْقَبِيهِ فِيهِ اشْكَالٌ، لَأَنَّ  
الْقَبِيهِ فِيهِ شَرْطٌ وَمِنْ تَوْجِدِ مَهْ أَذْ قُلْتُ: قِيَمُ الْكَرْحَى رَحِمَهُ  
اللَّهُ تَعَالَى، فَقَامَ اخْذُهَا مَقَامَ الصَّلَاحِ لِلْجَوَابِ، تَامَسَ

[رد المحتار، صفحہ ۷۳، جلد ۲]

## بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی حیثیت

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر تیسرا شبہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بینکوں میں جو رقم جمع کرائی جاتی ہیں، وہ فقہی اعتبار سے قرض کے حکم میں ہیں اور متروض کو یہ حق کیسے پہنچتا ہے کہ وہ قرض خواہ کی رقم سے زکوٰۃ وصول کرے۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض بن جانے کے بعد تو یہ اموال مضمون ہونے کی بنا پر اور زیادہ سرکاری تحفظ میں آگئے ہیں، اس لئے قرض ہونے سے حکومت کے وصولی و زکوٰۃ کے حق پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ یہ بلاشبہ

ذبح قوی ہے، جس پر باقی زکوٰۃ فرض ہے۔ اور بینکوں کے سرکاری ملکیت ہونے کی وجہ سے یہ رقم حکومت کے صرف علم ہی میں نہیں بلکہ اس کے قبضے اور ضمانت میں آجاتی ہیں۔ اس لئے اگر حکومت وہ بیتِ عامہ کی بناء پر ان سے زکوٰۃ و صبح کرے تو اس میں کوئی شرعی قیاحت نہیں ہے۔

حفاظہ طریقت

لیکن ”بجس“ یہ سمجھتی ہے کہ بینک اکاؤنٹس اور دیگر مایاتی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے کا حتمی طریقہ یہ ہوگا کہ جب کوئی شخص ان اداروں میں اپنی رقم رکھوانے کے لئے ”نے تو وہ ایک قادم پر کرے جس میں اس کی طرف سے حلف داورے کو یہ اختیار دیا گیا ہو کہ وہ تاویخ زکوٰۃ آنے پر اس کی رقم سے زکوٰۃ متہا کر کے زکوٰۃ خذ میں دے دے۔ اس طرح یہ ادارے مالکات کی طرف سے باقاعدہ وکیل باداء الزکوٰۃ بن جائیں گے“ پھر اس میں نہ اموال یا طہ کی بنیاد پر کوئی اشغال پاتی رہے گا نہ نیئت کی بنیاد پر ورنہ اکاؤنٹس کے قرض ہونے کی بنیاد پر۔

### سودی اکاؤنٹس اور زکوٰۃ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر ایک اور عقلمان بعض ذہنوں میں یہ رہتا ہے کہ یہ سودی اکاؤنٹس ہیں، اور سود اور زکوٰۃ دونوں کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک اسلامی حکومت میں سودی کاموں کا وجود اس کے ماتھے پر لکھ کا شرم ناک پتہ ہے اور بالخصوص زکوٰۃ کا نظام جاری کرے کے بعد اس حرم و تنہا گ درخیز آمدنی کو باقی رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے لہذا یہ حکومت کا فرض ہے کہ وہ بظہانت، بکنت مسلمانوں کو سودی نظام کی اس لعنت سے نجات دلائے۔

لیکن جہاں تک زکوٰۃ کی ادائیگی کا تعلق ہے فقہی اعتبار سے اگر کسی شخص کی آمدنی حلال و حرام سے مخلوط ہو اور وہ مجموعہ پر سے زکوٰۃ نکال دے تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ حلال آمدنی کا ڈھائی فی صد شرعاً زکوٰۃ ہو گا اور حرام آمدنی کا ڈھائی فی صد زکوٰۃ نہیں ہو گا، بلکہ وہ صدقہ سمجھا جائے گا جو حرام آمدنی سے جان چھڑانے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ اصل شرعی حکم یہ ہے کہ سود بہا حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص سود وصول کرے تو وہ سارے کا سارا واجب التحلل ہے۔ اب اگر حکومت نے اس میں سے ڈھائی فی صد زکوٰۃ لے لی تو اس سے کیا ہے؟ (جب کہ زکوٰۃ کثرت میں صدقات، غلط اور عطیات بھی شامل ہیں) تو مالکان پر شرعاً واجب ہے کہ باقی ماندہ سود بھی صدقہ کر دیں نہ یہ کہ اس کی بناء پر اصل مال کی زکوٰۃ بھی ادا نہ کریں۔

مثلاً کے طور پر ایک شخص کے ایک ہزار روپے تنگ میں جمع ہیں اور اس پر سو روپے سود کا اضافہ ہو گیا تو حکومت پورے گیارہ سو روپے پر ڈھائی فی صد کے حساب سے ساڑھے ستائیس روپے وصول کرے گی، ان ساڑھے ستائیس روپوں میں سے چالیس روپے تو اس شخص کے اصل ایک ہزار روپے کی زکوٰۃ ہے اور ڈھائی روپے زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ سود کی جو رقم پوری کی پوری صدقہ ہوئی چاہئے تھی اس کا کچھ حصہ ہے اگر یہ بھی زکوٰۃ کثرت میں چلا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ اس کا مصرف بھی فقراء ہی ہیں۔

### تابالغ کی زکوٰۃ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کے لئے صاحب نصاب کا مطلق و بالغ ہونا شرط ہے جب کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بالغ اور عاقل و بالغ کے مال پر بھی زکوٰۃ لازم ہے۔ اگر ویش میں چونکہ بالغ یا نابالغ کے اکاؤنٹس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا اس لئے اس میں عاقل یا شافعی مسلک اختیار کیا

کیا ہے اور لوگوں کے موجود حالات کے پیش نظر اگر ضرورت، اعلیٰ ہو تو اس کی  
محکمانش ہے  
ترکے کا مال

ابتدائی ایک اکاؤنٹس میں جس اموال سے ہو سکتے ہیں جو کسی مرحوم شخص  
کا ترکہ ہیں، چونکہ مرحوم کے انتقال کے ساتھ ہی ان اموال پر فوراً کا حق  
ثابت ہو جاتا ہے اور درہم میں سے ہر ایک کا ماحیہ نصاب ہونا ضروری  
نہیں، اس لئے اس سے بھی ذکوۃ وصول کرنا درست نہیں ہو گا۔ لہذا  
آرڈیننس میں یہ استثناء بھی ہونا چاہئے کہ

”جو شخص ذکوۃ وضع کرنے کے دن انتقال کر چکا ہو“ اس کے  
اکاؤنٹس سے ذکوۃ وضع نہیں کی جائے گی۔“

### کمپنیاں اور شیئرز

آرڈیننس میں ”کمپنیوں“ کو بھی صاحبِ نصاب قرار دیا گیا ہے اور کمپنیوں  
کے حصص کو بھی شیڈول نمبر (۱) میں درج کر کے اس سے ذکوۃ وضع کرنے کا حکم  
دیا ہے۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر کمپنی کے بینک اکاؤنٹس سے  
بمبشت فرد قانونی انگ، رکوۃ وصول کی جائے گی اور اس کمپنی کے حصہ داروں  
سے ان کے حصص پر انگ زکوۃ وصول ہوگی۔ اگر واقعہ یہی ہے تو یہ طریقہ  
شریعت کے خلاف ہے، کیونکہ اس میں ایک ہی ماں سے ماں میں دو مرتبہ ذکوۃ  
وصول ہوئے گا۔ احتمال ہے جو کسی طرح جائز نہیں۔ لہذا اگر کمپنیوں سے ذکوۃ  
وصول کی جاری ہے تو حصہ داروں سے انگ ذکوۃ وصول نہ کی جائے اور اگر  
حصہ داروں سے وصول کی جاری ہے تو کمپنیوں سے وصول نہ کی جائے۔ ان  
دونوں صورتوں میں سے کبھی کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ ذکوۃ حصص پر وصول کی  
جائے۔

## عشر بصورت نقد

آرائش میں عشر کا بھی ایک حصہ لازماً وصول کرنے سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، مثلاً یارانی رمیوں کی پیداوار کا پانچواں حصہ اور اس کے علاوہ ہر قسم کی زمینوں میں کاشت کار کا نصف مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ تصریح ہوئی ہے کہ ان پر شرعاً عشر واجب ہے جیسے ماکان، بچے، غور پر، داکریں گے۔ اس حکم میں شرعاً کوئی غریبی نہیں، البتہ آرائش کی دفعہ ۵ ذیل ۵ میں صراحت کی گئی ہے کہ عشر بصورت نقد وصول کیا جائے گا صرف مکدم اور دھما کے بارے میں یہ استثناء رکھا گیا ہے کہ اگر صوبائی ذکوۃ کو سل چاہے تو اسے بصورت جنس وصول کرے۔

مجلس کی رائے میں یہ حصہ بھی مانتا ترسیم ہے کیونکہ شرعاً عشر کو بصورت نقد ادا کرنا لازم نہیں بلکہ شریعت نے اس میں مالک پیداوار کی ہولت کو ملحوظ رکھا ہے۔ لہذا یہ پابندی ختم کر کے اس معائنے کو، نیک پیداوار کی صوابدید پر چھوڑنا چاہئے۔

## چوتھائی پیداوار کا عشر سے استثناء

آرائش میں زرعی پیداوار کے چوتھائی حصے کو اخراجات کی حد میں عشر سے مستثنیٰ کرنے کی تجویز رکھی گئی ہے۔ اگرچہ مجلس اکثرہ کے اقبال اس قسم کے متحمل ہیں کہ زرعی پیداوار کے چوتھائی حصے و اخراجات کی حد میں مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔ (۱) حصہ مدفع البارد، باب خرمن، اتر صفحہ ۲۷۴ جلد ۳) لیکن فقہاء حنفیہ اور اکثر فقہاء کے مسلک میں یہ چھوٹ نہیں ہے۔ لہذا اگر حکومت یہ چوتھائی حصہ لازمی وصول سے مستثنیٰ کرنا چاہتی ہے تو ساتھ ہی یہ طمان بھی کرنا

ہا ہے کہ اس سے غنایاں خود کریں۔

## تاریخ زکوٰۃ

موجودہ آرڈیننس کے مطابق ہر زکوٰۃ کا سال یکم رمضان المبارک سے شروع ہو کر شعبان کے آخری دن پر ختم ہوگا۔ اور یہ بات اطمینان بخلا ہے کہ شریعت کے مطابق زکوٰۃ کی تقسیم کے لئے ہجری سال کو اختیار کیا گیا ہے لیکن مختلف اثاثوں کی قیمت لگانے کے لئے شیڈول نمبر (۵) میں مختلف تاریخیں مقرر کی گئی ہیں یہ صورت حال شرعاً درست نہیں ہے۔ شرعی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص صاحب نصاب بن جائے تو اس کی ہر دہائی کے لئے ایک ماہ شمار نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے تمام اثاثوں کے لئے زکوٰۃ کے وجوب کی ایک ہی تاریخ ہوتی ہے، لہذا صحیح طریقہ یہ ہے کہ تمام اثاثوں میں قیمت لگانے کی تاریخ ایک ہی رکھی جائے۔

الہذا اس قیمت کی بنیاد پر زکوٰۃ وضع کرے کی تاریخیں مختلف اثاثوں کے حالات سے تلف ہو سکتی ہیں۔

## قیمتی پتھروں اور پھلیوں کی زکوٰۃ

آرڈیننس کے شیڈول نمبر (۶) میں ان اشیاء کی فہرست دی گئی ہے جن پر حکومت لازماً زکوٰۃ وصول نہیں کرے گی، بلکہ اقالہ پر بطور خود ان کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اس فہرست میں قیمتی پتھروں اور پھلیوں پر بھی زکوٰۃ عائد کی گئی ہے حالانکہ ان دونوں اشیاء پر اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہے جب تک تجارت کی نیت سے انھیں خریدا نہ گیا ہو۔ لہذا ان دونوں اشیاء کو ان شیڈول سے خارج کرنا چاہئے کیونکہ یہ نیت تجارت خرید وری کی صورت میں یہ

۱۰ سوال چارہ "میں شامل ہو جائیگی" کے اجنبی کا ذکر شیڈول نمبر (۲) میں موجود ہے۔

### مصارفِ زکوٰۃ

مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں آمدنیس میں براہِ راست قراء کو زکوٰۃ پہنچانے کے ساتھ عطفِ اداہوں کے توسط سے قراء کی امداد کا بھی ذکر ہے، اس میں یہ وضاحت ہونی چاہئے کہ۔

"ہر صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی مستحق زکوٰۃ کو یا قاعدہ مالک بنا کر کی جائے گی۔"

یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ آراء جنس کے امور اسی سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مذکورہ ادارے اُسے غیر اور عیسے کی تحفا ہوں پر صرف کر سکیں گے جو شرعاً جائز نہیں۔ انگریزی متن اگرچہ نسبتاً طرز ہے، لیکن اس میں بھی یہ وضاحت ضروری ہے۔





## خلاصہ تجاویز پرائے حکومت

① صاحبِ نصاب کی موجودہ تعریف کی جگہ حسبِ ذیل تعریف لکھی جائے

”صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے ہاون توہ چاندی یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ، سونا یا سامانِ تجارت ہو، ان چاروں شیاؤں میں سے بعض یا سب کا مجموعہ مل کر ساڑھے ہاون تک چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔“

پھر ہر سال تاریخِ زکوٰۃ سے پہلے ساڑھے ہاون تک چاندی کی جو قیمت ہو اس کا اعلان کر کے اس قیمت کو وصولیِ زکوٰۃ کا معیار مقرر کیا جائے یعنی صرف ان لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے جن کی اتنی مالیت کی رقم شیگوں یا دیگر مالیاتی اداروں میں جمع ہوں۔

② آرڈیننس کی دفعہ نمبر (۳) میں ترمیم کر کے اس کو اس طرح بیان جائے

”آرڈیننس کے دوسرے احکام کے تابع ہر مسلمان صاحبِ نصاب شخص سے شیڈول نمبر (۱) میں دی ہوئی تفصیل کے مطابق ہر سال زکوٰۃ کے احکام پر لانا وصول کی جائے گی۔ شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کرے کہ تاریخِ زکوٰۃ کے دن اس کی قابلِ زکوٰۃ جملہ ممتلكات کو نصاب کی مقدار تک پہنچے ہوئے پر اس میں نہیں گزرا تو اس کے مذکورہ اثاثوں

سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

مزید شرط یہ ہے کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ وہ مقروض ہے اور اس نے قرضہ کسی پیدوار سے نہیں لیا ہے تو اس کے قرضے کی رقم کو قابل زکوٰۃ رقم سے منہا کیا جائے گا۔

مزید شرط یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں واسطہ قطعہ سرٹیفکیٹ کے ذریعہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ زکوٰۃ وضع کرنے کی آمین میں اقبال کر چکا تھا تو بھی اس کے اکاؤنٹ سے زکوٰۃ وضع نہیں کی جائے گی۔

(۳) بیگنوں اور دیگر مالیاتی اداملوں میں رقم رکھوانے والوں سے ایک وکالت نامہ تحریر کرایا جائے جس میں وہ حلقہ مالی اداملوں کو یہ اختیار دے دیں کہ تاریخ زکوٰۃ آنے پر وہ ادامہ ان کی طرف سے زکوٰۃ وضع کر کے زکوٰۃ خانے جمع کرادے۔

(۴) کہیں اور ان کے حصص پر الگ الگ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے بلکہ اگر کہیں سے وصول کی جا رہی ہے تو حصص پر وصول نہ کی جائے اور اگر حصص پر وصول کی جا رہی ہے تو کہیں سے وصول نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں سے بہتر یہ ہے کہ حصص پر وصول کی جائے۔

(۵) حقیر کے بصورت نقد وصول کرنے کی پابندی ختم کی جائے بلکہ یہ امر مالک پیدوار پر جموڑا جائے کہ وہ چاہے تو بصورت حصص ادا کرے اور چاہے تو بصورت نقد۔

(۶) ہر ذریعہ پیدوار میں سے چوتھائی حقہ جو حکومت بطور منہائی اخراجات جموڑی ہے اس کے بارے میں یہ اعلان کیا جائے کہ اس حقے کا ٹکڑا کٹاں خود ادا کریں۔

(۷) شیڈول نمبر (۱) کے تمام اثاثوں کے لئے قیمت مقرر کرنے کی تاریخ (معیشت) فیصلہ ایک ہی مقرر کی جائے اور عطف اثاثوں کے لئے عطف تاریخیں نہ رکھی جائیں۔ البتہ ذکوۃ وضع کرنے کی تاریخیں عطف اثاثوں کے لحاظ سے عطف ہو سکتی ہیں۔

(۸) قیمتی پتھروں اور پھلیوں کو شیڈول نمبر (۲) سے خارج کیا جائے۔

(۹) شیڈول نمبر (۲) میں مویشیوں کی ذکوۃ کی شرح بیان کرنے والے پانچ سے بچوں اور نکل کی شرح بہت محسوس ہے جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پانچ سے بچوں اور نکل ایک اور نکل واجب ہے اس کی صلاح کے واضح طور پر لکھا جائے کہ پانچ سے بچوں اور نکل ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری واجب ہوگی۔

(۱۰) مصارف ذکوۃ میں یہ وضاحت کی جائے کہ ہر صورت میں مستحق ذکوۃ کو ذکوۃ کا مالک و قابض بنایا جائے گا اور اسے یہ رعایتیں فیصلہ اور سائنس کی تنخواہوں میں صرف نہیں کر سکیں گے۔

یہ چند تجاویز ہیں جو آرڈیننس کے قومی مسئلے سے سامنے آتی ہیں۔

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُخَوِّدُ الْهَادِيَ الْغَالِبِ﴾

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



## تصانیف

- حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب۔
- مفتی و مجسم دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کراچی
- حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب۔
- مفتی و مجسم دارالعلوم کراچی
- حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب۔
- خادم دارالافتاء دارالعلوم کراچی
- حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب۔
- مفتی جامعہ العلوم الاسلامیہ نقشبندیہ کراچی
- حضرت مولانا ڈاکٹر حمید الرزاق اسکندر صاحب۔
- استاد و قائم تعلیمات جامعہ العلوم الاسلامیہ دیوبند کراچی
- حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب۔
- دارالعلوم کراچی
- حضرت مولانا مفتی عبدالرشاد صاحب۔
- نائب مفتی دارالعلوم کراچی



إِنَّمَا لِلَّهِ  
الْحُكْمُ وَهُوَ  
الْعَزِيزُ الْغَنِيُّ  
الْمَنَّانُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## بینکوں اور مالیاتی اداروں

سے

زکوٰۃ کا مسئلہ

(دوسرا حصہ)

الحمد لله وحده، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

السلام

”محکم دلائل سے مزین و متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ“

میں زکوٰۃ و عشرِ رذیٰ سنس پر تبرہ کرتے ہوئے جو تحریر مرتب کی تھی، اسے اظہارِ رائے کے لئے ملک بھر کے معروف اہلِ فہم و علم کی خدمت میں بھیج دیا گیا تھا، الحمد للہ! ان میں سے اکثر کے جوابات موصول ہو گئے۔ سدرجہ ذیل حضرات سے اس تحریر پر اصل مسئلے میں کسی ترمیم کے بغیر ہمیں کی ترغیب سے انتقال کرتے ہوئے تصدیقی و عملی شہادت فرمادیجئے

۱) شیخ احمد حضرت مولانا محمد رفیع صاحب، محترم دارالعلوم نقشبندیہ لاہور۔

۲) حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب، مفتی و محترم مدرسہ قاسم العلوم، ملتان۔

۳) حضرت مولانا مفتی عبدالکلیم صاحب، مفتی مدرسہ اشرف، سکسٹر۔

۴) حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب، مدظلہ، محترم جامعہ فاروقیہ ڈیرگاہ کلاں، کراچی (آپ نے بیت کے مسئلے میں قدرے توجہ فرمایا) اور ہالی اُسر سے اطفال فرمایا۔

۵) حضرت مولانا فضل حبیب اللہ صاحب، محترم جامعہ رشیدیہ، ساہیوال۔

۶) حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب، مفتی مدرسہ مطہر العلوم، بدوئی روڈ، کوئٹہ۔

۷) حضرت مولانا فضل محمد صاحب، محترم مدرسہ منظر العلوم، منگوردہ، سوات۔

۸) حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، مفتی دارالعلوم، اسلام آباد (خط لکھا کہ دارالعلوم)۔

۹) حضرت مولانا مفتی محمد ظیل صاحب، مدرسہ اشرف العلوم، باغیان پورہ، گوجرانوالہ۔

۱۰) حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب، مدرسہ اشرف العلوم، جامنہ پورہ، گوجرانوالہ۔

۱۱) حضرت مولانا قاضی سجاد صاحب، ڈکن جلی شریعتی قیامت ڈوبین، مستونگ بلوچستان (وہاں دکن اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان)۔

۱۲) حضرت مولانا قاضی بشیر احمد صاحب، دارالافتاء وادلاء کوٹ، راجستھن۔

۱۳) حضرت مولانا مقبول الرحمن صاحب، قاضی دارالافتاء وادلاء کوٹ، پنجاب۔

آزاد کشمیر۔

(۱۳) حضرت مولانا عبداللہ صاحب "تأتمم ورافلوم تعلیم القرآن" باب "پہلے" قرآن و تفسیر

(۱۵) حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب قطیب جامع مسجد دارالعلوم دیوبند، تکریم

ان حضرات کے علاوہ سید وجہ، یل حضرات سے مجلس کی تحریر پر مشتمل،  
مختلف تبصرہ تحریر مرد، اور اس کے بعض نکات سے اختلاف بھی فرمایا

۱۔ حضرت مولانا مفتی جمیل احمد صاحب قادیان مفتی جامعہ اشرفیہ قادیان۔

۶ حضرت مولانا مفتی عبد ستار صاحب، مفتی خیر المدارس ملتان۔

(۳) حضرت مولانا عبدالغفور صاحب ترقی دارا علوم حقانیہ، سائیدال ضلع سرگودھا۔

حضرت مولانا سر قمر خان صاحب معتمد مدرسہ اعرصۃ العلوم لکھنؤ جو توالہ

ان حضرات میں سے بعض نے مجھے تو مجلس کی تحریر کی چند مداخلتوں پر  
بھس کو حقیقہ لہرایا جس پر مجلس ان حضرت کی تہ منوں سے رہ رہ  
مداخلتیں درج ذیل ہیں

جلس کی تحریر میں ”حاجۃ الاحول“ کی شرط کی وضاحت کرتے ہوئے یہ لکھا گیا تھا کہ ”نکاح کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ مال نامی بیعت و نصاب“۔ سارے مسائل کسی شخص کی ملکیت میں موجود رہا ہو، حالانکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر سال کے اول و آخر میں نصاب کامل ہو اور اشعارِ حول میں ناقص ہو جائے تب بھی رزاق واجب ہوں ہے۔ مجلس کی تحریر سابق میں یہاں نقص ہو گیا تھا اب اس

۱۔ سنی و شیعی کی عیاں و بیاں میں مطلقاً باہمی کو تصادم سے قیس ہے نہ یہ ممکن ہے  
 حاکم کائنات سے کہہ کر حاکمیت بھی کہتے ہیں اور حق حاکمیت پر مبنی اور مطلقہ  
 حق پر اور آخر میں ان کے مقصد ہے۔ اس باہمی مارے حال میں ۱۰۔ مگر مال سے طبعی تصادم  
 ۱۱۔ نہ تھا کہ اس کے آخر پر درمیانی میں بھی رہ گیا ہو



عبارت کو مجلس کی طرف سے کالعدم سمجھا جائے جس سے یہ معلوم نکلا ہے کہ زکوٰۃ کے روپ کے لئے کامل نصاب کا سب سے سال ملکیت میں رہنا ضروری ہے۔

(۲) صاحبِ نصاب کی تعریف سابقہ تحریر میں اس طرح کی تھی جس میں صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ چاندی ہو یا اس کی قیمت کا نقد روپہ یا سونا یا سامان تجارت ہو یا ان چاروں اشیاء میں سے بعض یا سب کا مجموعہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر ہو۔

اس تعریف میں اُس صورت کا حکم بیان سے روک دیا تھا جس میں کسی شخص کے پاس صرف سونا ہی سونا ہو چاندی یا نقدی یا نکل نہ ہو۔ ایسی صورت میں سونے کا نصاب یعنی ساڑھے سات تولہ سونا شہرہ معتبر ہوتا ہے چنانچہ اس غرض پر مشتمل پر مشتبہ ہونے کے بعد مجلس نے صاحبِ نصاب کی بحوالہ تعریف میں تبدیلی کر کے اس طرح کر دیا ہے :

”تعمیری پیر دو اور موشیوں کے علاوہ دیگر قابلِ زکوٰۃ اموال میں صاحبِ نصاب سے مراد وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں ساڑھے باون تولہ (۳۷۵ گرام) چاندی یا ساڑھے سات تولہ (۲۸۸ گرام) سونا یا ان دونوں میں سے کسی کی قیمت کے برابر روپہ یا سامان تجارت ہو یا نقد کوہ یا اشیاء میں سے بعض کا یا سب کا مجموعہ مل کر سونے یا چاندی کے وزن یا نہ کر کے قیمت کے برابر ہو جائے۔“

مجلس نے اس ترتیم شدہ تعریف سے اسلامی حواشی کو نسل کو بھی مطلع

۱۔ اُن صورت کا حکم ہے کہ تعریف میں دونوں سے روک دیا تھا مگر تعریف سے پہلے عبارت میں اس کی ضرورت نہ تھی۔

کر دیا تھا چنانچہ اب حکومت نے جو نیا ترمیم شدہ ذکوۃ آرڈی ننس ۱۹۸۶ء نافذ کیا ہے اس میں بطور تغافل اس کی روشنی میں ترمیم کردی گئی ہے۔ (لاحظہ ہو ذکوۃ و عشر زکوٰۃ آرڈی ننس ۱۹۸۶ء دفعہ ۳ (۱) الف)

(۳) مجلس کی تحریر میں لکھا گیا تھا کہ شہرے باہر جانے والے اموال قمارت سے روکی وصول کرنے کے لئے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ علیہ نے جو کیاں مقرر فرمائی تھیں اس سے تاثر یہ ہوتا تھا کہ ان جو کیاں کا یہ سلسلہ سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ علیہ نے شروع فرمایا تھا حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے ہی میں ان جو کیاں پر ذکوۃ وصول کرنے کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ (لاحظہ ہو مہموذی کتاب الآثار و جہا)

یہ تو چند جزوی فرد گزاف تھیں۔ لیکن مذکورہ چاروں حضرات نے بنیادی طور پر جس مسئلے سے اشکاف فرمایا ہے وہ جس پر اپنے تشدد کا اظہار کیا ہے وہ بینک اکاؤنٹس یا دوسرے مالیاتی اداروں سے ذکوۃ وضع کرنے کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلے میں ان حضرات کے دلائل و شہادت پر مجلس نے دو بار غور کیا لیکن فوراً فیصلہ کے بعد اس مسئلے میں مجلس کی رائے تبدیل نہیں ہوئی۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے پر قدمے تفصیل کے ساتھ گفتگو کی جائے۔

بینک اکاؤنٹس اور دیگر مالیاتی اداروں سے ذکوۃ وصول کرنے پر جن شہادت کا اظہار کیا گیا ہے بنیادی طور پر وہ تین شہادت ہیں

(۱) حکومت کو صرف اموال کا ہوا سے ذکوۃ وصول کرنے کا حق ہے "اموال مطلقہ سے ذکوۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو نہیں" بلکہ مالکان پر ان کی ذکوۃ کی

لے سٹے آراء میں مجلس کی دوسری جگہ تیار بھی شامل کر لی گئی ہے "مذاہب علویہ کی شہادت سے جس کے کو مستثنیٰ کرنے کی شہادہ تمام اکاؤنٹس کے لئے ایک دیکھتے ہیں جس کی تجویز ہو رہی ہے۔"

ادائیگی اپنے طور پر فرض ہے۔ درتعدوچہ کمر اموال باطلہ میں سے ہیں اس لیے بینک اکاؤنٹس بھی اموال باطلہ میں سے ہوئے ان سے حکومت کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔

② بینک اکاؤنٹس در حقیقت بینک کے ذمے اکاؤنٹ ہولڈرز کا قرض ہے جب یہ رقم مالک نے بینک کو دے دی تو وہ اس کی ملکیت سے نکل گئی اور بینک کی ملکیت میں داخل ہو گئی اب اصل مالک پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب وہ بینک سے اس کو واپس وصول کرے گا اس سے پہلے جو زکوٰۃ بینک اکاؤنٹس سے وضع کی جا رہی ہے وہ وہو بہار سے پہلے ایک ایسے ماہ سے دسوں کی جا رہا ہے جس پر زکوٰۃ واجب الاداء نہیں اور جو اکاؤنٹ ہولڈر کی ملکیت نہیں ہے بقدر اس کا کٹل ہوا نہیں ہے۔

③ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اور اکثراً کائنات کرنا ضروری ہے اور بینک اکاؤنٹس میں سے زکوٰۃ وضع کرتے وقت مالک کی نیت بنام اوقات نہیں ہوتی۔ ان شیوں میں سے ہر قدر سے تفصیل کے ساتھ ذیل میں بحث کی جا رہی ہے۔

﴿والله سبحانه والہو﴾

## اموال ظاہرہ اور اموال باطلہ

جیسا کہ ”پہلے“ کی تقریر سابق میں امام ابو بکر جتاس رحمہ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء کرام کی تقریرات کے حوالے سے عرض کیا گیا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور اموال باطلہ کی کوئی تفریق نہیں تھی۔

بلکہ ہر قسم کے قابلِ زکوٰۃ، اموال سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں جب اموال اور آپا، ی کی کثرت ہو گئی اور مدینہ ہو کہ لوگوں کے نجی مقامات و میرو میں زکوٰۃ کے کارندوں کی مداخلت سے لوگوں کو تکلیف ہو گئی اور اس سے فتنے پیدا ہوں گے تو کپِ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صرف اموالِ ظاہری کی زکوٰۃ کی تحصیل سرکاری سطح پر باقی رکھی اور اموالِ باطنی کی زکوٰۃ کی ادائیگی میں ماکان کو حکومت کا نائب بنادیا۔

حضرات فقہاء کرام کی تصریحات کی مدد سے یہ عرض کیا گیا تھا کہ کسی مال کے "اموالِ خاہ" میں سے ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں ایک یہ کہ اس مال کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے، ممالک کے نجی مقامات کی تفتیش کیلئے چلے۔

دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے ذریعہ سے ہوں۔ پھر عرض کیا گیا تھا کہ بیٹوں اور دوسرے مالِ باقی اداروں میں رکھوائی ہوئی رقموں میں یہ دونوں امور موجود ہیں، لہذا ان کو "اموالِ ظاہرہ" میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

اس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسی مال کے ظاہر ہونے کی اصل علت "خروج من المعصر" ہے، چونکہ اس دور میں شہر کے ماکان پر حکومت کی طرف سے ناشر میں لئے بٹھائے جاتے تھے کہ وہ گزرنے والوں کی جان و مال کی حفاظت کریں، اس لئے شہر سے نکل کر تمام اموال حکومت کے ذریعہ سے آجاتے تھے، اور اس بناء پر حکومت ان کی زکوٰۃ وصول کرتی تھی، نجی مقامات کی تلاشی و تفتیش کی صورت یہ ہوتا اس حکم کی علت ہے علت نہیں، لہذا حکم ناہار "خروج من المعصر" پر ہوگا درجہ تک یہ علت بیٹوں اور مالِ باقی اداروں میں سے باقی جاتی، اس لئے ان کو اموالِ ظاہرہ میں داخل کر کے ان سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنا درست نہیں۔

میں نے اس مسئلہ نظر پر غور فرمایا اور اس مسئلے میں فقہ اور حدیث کے متعلق مواد کو سامنے رکھا، لیکن غور و تحقیق کے بعد یہ نتیجہ سامنے آیا کہ سرکاری سطح پر زکوٰۃ کی وصولی کے لئے "مخرج من المعسر" کو قطع فراموش اور اس پر حکم کا دار رکھا درست نہیں، بلکہ اصل غلط یہی ہے کہ وہ اسوال ایسے ہوں جن سے زکوٰۃ کی وصولی کے لئے فنی خدمات کی تفتیش کی ضرورت نہ ہو۔ اس کے مکمل معرکہ ذیل میں ۔

حدیث اور فقہ کی کتابوں سے یہ بات ثابت ہے کہ حضراتِ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور بعد کے خلفاء و امراء سلاطین و حکمرانوں اور دکانوں کی تقسیم کے وقت انہی گناہوں اور دکانوں سے زکوٰۃ لیا کرتے تھے اور اس پر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رہا نہیں اور دوسرے فقہاء نے نہ صرف یہ کہ کوئی تکبر نہیں فرمایا، بلکہ اس طریقے کی شدید دہائیہ فرمائی ہے، چنانچہ منقولہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ میں روایت ہے :

﴿ قَالَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ الْمَدِينِيُّ رَضِيَ اللَّهُ  
تَعَالَى عَنْهُ إِذَا أُعْطِيَ النَّاسَ أُعْطِيَائِهِمْ سَأَلَ الْوَجِلَ : هَلْ  
عِنْدَكَ مِنْ مَالٍ وَجِيتَ عَلَيْهِ فِي الزَّكَاةِ ؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ أَخَذَ  
مِنْ عَطَايَةِ زَكَاةِ ذَلِكَ الْمَالِ. وَإِنْ قَالَ لَا سَلَّمَ إِلَيْهِ عَطَاءَهُ وَمِمَّا  
يَأْخُذُ مَعَهُ شَيْئًا ۝﴾

(موطا امام مالک، مستدرک، ج ۱، ص ۱۸۶، الزکوٰۃ، باب من اتى من الفقهاء والورقة  
وصنف ابن أبي شيبة، ص ۱۸۶، جلد ۲، مائتات في العطاء، لذا، ج ۱، حد  
ومصاب عبد الرحمن، ص ۷۷، جلد ۲، وكتب الاموال لابن عبد  
ص ۱۸۶)

”حضرت قاسم بن محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت

صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب عموں کو بیت امال سے  
 ملے (ولی) نکھو یا نکھو رکھ دیے تو ہر شخص سے پوچھتے کہ کیا  
 تمہارے پاس کوئی ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو؟ اگر  
 وہ کہتا کہ ہاں ہے تو اس کی نکھواہ سے اس مال کی زکوٰۃ  
 لیتے اور اگر وہ کہتا کہ "نہیں" تو اس کی نکھواہ پوری دے  
 دیتے اور اس میں سے کچھ نہ لیتے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے یہ الفاظ نقل فرمائے

﴿فإن أحبره من عندنا قد حلت فيه الزكاة فاقضه  
 كما ربه إن حصه وإن أحبره أن ليس عنده مال قد حلت  
 فيه الزكاة سلم له عطاء﴾  
 اکابر (مؤید) لا عنده حصه، فاقضه، ۱۱۰ بروص کا ترجمہ ہے  
 ۱۰۷

"مگر وہ شخص یہ بتاتا کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ  
 فرض ہو چکی ہے تو جو نکھواہ آپ اُسے دینا چاہتے ہیں اس میں سے  
 زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے اور اگر وہ بتاتا کہ اُس کے پاس ایسا مال  
 نہیں ہے جس پر زکوٰۃ فرض ہو چکی ہو تو اُس کی نکھواہ اُسے پوری  
 دے دیتے تھے۔"

بخاری امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ

معمول نقل فرمایا ہے

﴿عن عبد الرحمن بن عبد القادری، وكان على بيت المال  
 في من عمر مع عبيد الله بن الأروم، فإذا خرج العطاء

جمع عمرو بن حصی اللہ رحمہ، موزل التیمارۃ لحسنہ عاقلہ  
وأنظر، ثم أحد الزکاة من الشاهد والمقاب

(مصدق ابن ابی شیبہ ص ۶۸۹ حد ۲)

”عبد الرحمن بن عبد القادر رحمہ اللہ علیہ بہ حضرت عمر رضی  
اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیں عید اللہ بن ارقم کے ساتھ بیت  
المال پر مقرر تھے، فرماتے ہیں کہ جب (مسلمانوں) تمنا ہوں کی  
تقسیم کا وقت آیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام اموال  
تہارت کو جمع فرما کر ان کے نظر اور اوجار کا حساب فرماتے پھر  
حاضر اور غائب ہر طرح کے مال سے زکوٰۃ وصول فرماتے  
تھے۔“

اور امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت ابن القاضی کے ساتھ نقل  
کیا ہے

ثم فکان أحد حرج النطاء جمع اموال التیمارۃ، ثم حسبها  
شاهد ما وعائینا، ثم أحد الزکاة من شاهد مال علی  
الشاهد والمقاب

(کتاب الاموال ص ۵۵۵ ۱۲ شرح ۱۱۶۸، مصدق ابن ابی شیبہ ص ۶۸۹ حد ۲)

”جب تمنا ہوں کی تقسیم ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
تمام تہارتوں کے اموال جمع فرما کر اس میں سے حاضر و غائب  
سب کا حساب فرماتے پھر موجود مال سے حاضر و غائب ہر طرح  
کے مال کی زکوٰۃ وصول فرماتے۔“

حضرت مولانا غلام احمد صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کے  
راویوں کی تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ :







﴿ فَاِذَا مَنَّكَ اللَّهُ بِحُجَّتٍ ﴾ [النحل: ۱۰۶] صفحہ ۱۰۶ و ۱۰۷

”یعنی یہ مشورہ حسن ہے۔“

ابنہ چونکہ یہاں زکوٰۃ اُن عمارتوں کی وصول کی جاتی تھی جو صاحب  
مخزومہ کی ملکیت میں قبضہ کرنے کے بعد آتی ہے اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود  
رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طریق کار یہ تھا کہ وہ پہلے مخزومہ دے دیتے پھر اس سے زکوٰۃ  
دوسوں فرداتے تھے چنانچہ معتب عبداللہ بن مسعود

﴿ عَنْ هِيبَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهُ قَالَ كَانَ يَعْطِي ثَمَرًا حَدْ زَكَاةٍ ﴾

مصنف مسند اور اق صفحہ ۲۰۸ حدیث ۲۰۲۶ اس کا صدقہ میں ماں  
حسنی بچوں علیہ السلام

”ابنہ بن مرثدہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
سے روایت کرتے ہیں کہ وہ مخزومہ دے دیتے پھر اس کی زکوٰۃ  
وصول کرتے تھے۔“

اور محکم طبرانی رحمۃ اللہ علیہ میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ كَانَ يَعْطِي الثَّمَرَةَ ثَمَرًا حَدْ زَكَاةٍ ﴾

اور علامہ نور الدین بیہقی رحمۃ اللہ علیہ سے جمع الترمذی میں اس روایت کو  
نقل کر کے لکھا ہے ۔

﴿ وَجَدَنَاهُ رَجُلًا صَاحِبًا لِلْصَّحِيحِ وَحَلَّاهُ هِيبَةَ وَهُوَ ثَقَفٌ ﴾

نیز امام ابو سعید رحمہ اللہ علیہ نے اس روایت کو زکوٰۃ تخیل اور ضابطہ سے نقل فرمایا ہے ۔

عن حبرۃ بن یزید قال : کان عبد اللہ بن مسعود رضى الله تعالى عنه يخطبنا للمعطاء في زكوة صفاء ، ثم ياحد منه الزكاة ﴿

کتاب الاموال صفحہ ۱۶۲ قزوینی ۱۶۲ باب غرض زکوة المدحہ والفضا

”حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیں پھولی چھوٹی تخیلوں میں مخدوم دیتے پھر اس سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔“

تخویوں اور وظائف سے زکوٰۃ وصول کرنے کا یہ طریقہ خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد بھی جاری رہا چنانچہ مشفق ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ علیہ میں روایت ہے

عن ابن عمر عن عبد قار رایت الامراء انما عملوا للمعطاء زكوة ﴿  
 (مشفق بن ابی شیبہ صفحہ ۱۶۵ حدیث ۳)

”ابن عمر حضرت عمر رحمہ اللہ علیہ (قال ابن عمر بن عبد اللہ علیہ) کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے امراء کو دیکھا کہ جب وہ مخدوم دیتے تو اس کی زکوٰۃ وصول کر لیتے۔“

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ علیہ کے زمانے میں اگرچہ اموال کا یہ دیا جانے کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی حواشی

عن عمر بن عبد العزيز انه كان يركي معاه والخافرة

المصنف ابن أبي شيبة في صحيحه ۱۸۵ جلد ۲

حضرت عمر بن عبد العزيز رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ  
تختا ہوں اور عظام سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔

اور مصنف عبد الرزاق میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں ۔

عن حماد بن عمار بن عبد الرحمن بن عبد الوہاب

عن حماد بن عمار بن عبد الرحمن بن عبد الوہاب

المصنف عبد الرزاق في صحيحه جلد ۱ ص ۲۲۷

حضرت عمر بن عبد العزيز رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزيز رحمۃ اللہ علیہ

اللہ علیہ رحمۃً کبیرا کسی شخص کو اس کا دیکھنا اس کی ہجرت دینے  
تو اس سے زکوٰۃ وصول فرما لیتے تھے۔

یہ معاملہ صرف تختا ہوں اور دھانک کی حد تک محدود نہیں تھا بلکہ

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیت المال پر جس کسی مسلمان کا کوئی مالی حق ہوتا تو

اس کی ادائیگی کے وقت اس کی زکوٰۃ وصول کرنے کا معمول قریب اولیٰ میں جاری

تھا۔ پناہیہ مصنف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ اور سنن بیہقی رحمۃ اللہ علیہ میں

مروی ہے

عن عمر بن عبد العزيز قال "احد النبی فی من عبد ملین

سالی رجل من حلی اربعة یقال له ابو عاتشة عشرین الف

فاد حلت فی بیت المال فلما وی عمر من عبد بعزوا فاد

ولده، اربعة مطلقہ لیه فکتب الی مسون : اذ معوا لہم

ایہ وسلم وحدثنا رکۃ عظمیٰ ہذا ، لقولہ ، لا ینالہ مالاً خیراً  
 احداً منہ رکۃ ما مضیٰ ﴿۱﴾

مصحف ابن سنی صفحہ ۲۶۰ جلد ۲ ، ما فی فیہ فی الوصل ۱۰ ص ۱۰۸  
 سنن واحد ص ۱۰۸ جلد ۱ ص ۱۰۸ جلد ۱

"مومن مومن فرماتے ہیں کہ عہد ملک کے زمانے میں اہل  
 رتہ کے ایک شخص ایوانہ سے ایک گورہ لے کر دیکھتی تھی  
 ہزاروں سال کے بیت امین میں داخل کر دیے تھے، جب  
 حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ ہوئے تو اس شخص  
 کے لڑکوں سے اگر داد دے چاہی، اس پر حضرت عمر بن  
 عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے مومن کو لکھا کہ :  
 "ن کو ان کے امراں سے دو اور اس سے اس سال کی ذکوہ  
 وصول کرو" اس لئے کہ اگر یہ اہل طارہ ہوتا تو ہم اس سے  
 پیچھے سالوں کی ذکوہ بھی وصول کرتے۔"

حضرت مولانا غفر احمد صاحب عظمیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی سند  
 کی تحقیق فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں ورنہ متصل ہے۔  
 ، علاء السنن جلد ۱ باب لا رکۃ فی مال وسماء  
 نیز یہی واقعہ جمالی طور پر دوسری سند سے مولانا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ  
 میں بھی مروی ہے اور اس میں بھی ایک سال کی ذکوہ وصول کرنے کا ذکر موجود  
 ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں۔

امام مصنف ابن سنی کے ملبورہ نسخے میں یہ لکھا ہے "لیکن دوسرے نسخے میں اور۔ مری  
 کتابوں میں یہ نہیں ہے بلکہ کانکر ب وروی صحیح ہے۔"

چنان عمر بن عبد العزیز کو کتب میں مال قسمہ بضر الولاء  
 غلطاً نہ مرقومہ، لی احمد و یوحنا و کاتھ لیا مصری من  
 تفسیر، ثم عقب بعد ذلك بكتاب لا یؤخذ منه الزکاة، الا  
 زکاة واحدة، وانه کان صداراً

اموطا ماماننا، ص ۱۰۳، الزکاة فی المال

”حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ایسے ار کے  
 ہارسے میں جس پر بعض نے غلطاً قبضہ کر لیا تھا، تحریر فرمایا کہ وہ  
 مال اس کے مالکوں کو واپس کر دیا جائے، اور اس کی پچھلے  
 سالوں کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے، لیکن اس کے بعد ایک  
 اور خط بھیجا کہ اس سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ وصول کی  
 جائے، پچھلے سالوں کی نہیں، کیونکہ وہ اس طار تھا۔“

ن تمام رتھات میں نقد روپے کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی گئی اور  
 وہ بھی عاشرہ محرم کی صورت میں نہیں، اور نہ مال کے شہر سے باہر ہونے کی  
 حالت میں، بلکہ حضرت ابو بکر صدیقؓ حضرت عمرؓ روقی اور حضرت عثمان غنی رضی  
 اللہ تعالیٰ عنہم کا طریقہ عمل تو یہ تھا کہ وہ نوازیں جاری کرتے وقت ان اموال کی زکوٰۃ  
 ان نوازیوں سے وصول فرماتے تھے جو تنخواہ دار کے گھروں، دکانوں یا دوسرے  
 مقامات پر ان کی ملکیت میں ہوتے تھے۔ یہ حضرات واحد الاداء زکوٰۃ تنخواہ سے  
 کاٹ کر باقی تنخواہ وگوں کے حوالے کیا کرتے تھے۔ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ  
 عنہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ  
 اللہ علیہ انھی تنخواہوں کی زکوٰۃ وصول فرماتے تھے، کیونکہ اگر مالک پہلے سے

بعض بعد عثمانی تنخواہوں میں نقد یا نقدیت کی غلطی سے درج ہو گیا ہے، صحیح ہے وہی ہے جو اس  
 نہیں گئی اور اس کا سبب ص ۱۰۳

صاحبِ منصب ہو تو گواہ کی اس رقم پر مالی مستفادہ کرنے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہے  
 ہوئی تھی، البتہ یہ حضرت گواہوں سے زکوٰۃ کا نفع کے بجائے پہلے گواہ جو اللہ  
 فرمادینے، پھر ملک سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے۔ بہر صورت! اس نقد رقم سے  
 سرکاری طور پر زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی، اور یہ منسلک اموال کا حصہ اور اموال  
 باطنیہ کی تفریق قائم کرنے کے بعد بھی جاری رہا، بلکہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ  
 اللہ علیہ نے ان رسوم سے بھی زکوٰۃ وصول فرمائی جو بیت المال میں ظلماً داخل کر دی  
 گئی تھیں۔

اس طریق کار سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کسی مال کے اموال  
 ظاہر میں شمار ہوئے اور اس سے سرکاری سطح پر زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے اس کا  
 شہر سے باہر لے جانا ضروری نہیں، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اس سے زکوٰۃ وصول  
 کرنے کے لئے نجی مقامات کی ملاشی یا تفتیش کی ضرورت پیش نہ آئے اور وہی  
 الجملہ حکومت کے ذریعہ حاصل ہوئے۔

گواہوں وغیرہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا یہ طریقہ اُس دور میں بھی بلا تکبر  
 جاری رہا ہے، اور خود فقہاء حنفیہ نے بھی ان واقعات کو نقل کر کے اس کے تصدیق  
 و تائید فرمائی ہے، چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان  
 غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا گواہوں اور وظائف سے زکوٰۃ وصول کرنا جو عام عمل  
 رحمتہ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور لکھا ہے

قَالَ اللَّهُ سَمِ . وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أَعْطَى اللَّهُ سَاعِدًا قَهْمَ  
 يَسْأَلُ الرَّحْمَنَ هَلْ عِنْدَكَ مِنْ مَالٍ قَدْ وَجَّهْتَ فِيهِ الزَّكَاةَ ؟ فَإِنْ  
 قَالَ : نَعَمْ ، أَخَذَ مِنْ عَطَايِهِ زَكَاةَ ذَلِكَ الْمَالِ ، وَإِنْ قَالَ لَا ،  
 سَلَّمَ إِلَيْهِ عَطَاءَهُ . قَالَ مُحَمَّدٌ . وَهَذَا نَأْخُذُ ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي

### حبیبة رحمہ اللہ

موسطی امام عہد صفحہ ۶۶۰ باب الزکوٰۃ یکتفی علیہ الذین حل علیہ  
کاف

اور اس کے بعد حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں عاتقہ  
جنت قداسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دو روایت نقل کی ہے جو پیچھے موسطی امام مالک  
رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

نیز علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ اور شمس الدین سرخس رحمۃ اللہ علیہ نے  
حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر روایات واقعہ جس میں عصب شدہ مال کو  
واپس کرتے ہوئے اُس سے زکوٰۃ وصول کرنے کا ذکر ہے، ذکر فرما کر اُس سے مال  
خوار پر زکوٰۃ واجب نہ ہونے کے مسئلے میں استدلال فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا  
ہے کہ اس مال سے ایک سال کی جو زکوٰۃ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے  
وصول فرمائی، وہ حنفیہ کے نزدیک بھی معصوم ہے، ورنہ وہ اس کی تردید یا توجیہ  
فرماتے۔

بلکہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبادت سے توجہ معلوم ہوتا ہے کہ  
اموال باطلہ کی زکوٰۃ کے بارے میں بھی حنفیہ کے نزدیک امام کو مکمل اختیار ہے  
کہ وہ چاہے تو ان کی زکوٰۃ کی وصولی کے لئے تصدیق بھیج کر سامانی سطح پر ان کی  
زکوٰۃ وصول کرے، اور چاہے تو ان کوں کے حوالے کر دے کہ وہ اپنے طور پر زکوٰۃ  
ادا کر دیں، چنانچہ انہوں نے شرح معانی الآثار میں ایک مسئلہ باب قائم فرمایا  
ہے۔ باب الزکوٰۃ یا بعدھا الامام ام لا؟ اور میں اپنی عادت کے مطابق  
ادقوب نقطۂ نظر بیان فرماتے کے بعد آخر میں لکھا ہے۔

فروا وحیاً من طریق النظر ذلما قد رأینا منہ اہم

لا یجوز ان الإمام أن یشتد فی رباب مواشی السائمة



حسب ما أخذ منهم صدقة مواشيهم، فإرجب فيها الصدقة  
وكذلك يفعل في ثمارهم ثم يصنع ذلك في مواضع الزكوات  
على ما أمر به عز وجل، لا يباين ذلك أحد من المسلمين،  
فانظر على ذلك أن يكون هبة الأموال من الذهب والفضة  
وأموال التجارات كذلك . . . . . وهد، كلفه قول أبي  
حبيبة وابن يوسف وعمر

(شرح سنن الأئمة، ص ۲۳۷ و ۲۳۸ جلد ۱)

میں اس فکر کے لحاظ سے بھی اس مسئلے میں صورتِ حار یہ  
ہے کہ علماء کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام کو  
یہ حق حاصل ہے کہ وہ نفقہ پر نگاہوں میں چلنے والے  
مردم کے اکان کے پاس بھیج کر ان کے مویشیوں کی زکوٰۃ  
وصول کرے جب کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہو اسی طرح ان کے  
بھلوں میں بھی اس کو یہ حق حاصل ہے۔ پھر وہ حاصل شدہ زکوٰۃ  
کو مصادر زکوٰۃ میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے بموجب صرف  
کے اس بات سے پہلی مسلمان افکار میں کر سکتا، بقدر نظر  
و قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باقی اموال، سونا چاندی اور مالی  
تجارت کا بھی یہی حکم ہو . . . . . اور یہ سب کچھ امام  
ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ اور امام محمد  
رحمہ اللہ علیہ کا قول ہے۔

یہاں امام محمدی رحمہ اللہ علیہ نے کسی قید و شرط کے بغیر امام کا یہ حق  
بیان فرمایا ہے کہ وہ سونا چاندی اور مالی تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے

مصدق بھی سکا ہے 'جہاں انہوں نے مصر یا غیر مصر کی بھی کوئی شرط نہیں لگائی اور  
 د. عاشر کے پاس گزرنے کا کوئی ذکر فرمایا ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت  
 کا یہ اطلاق فقہاء حنفیہ کی دوسری تصدیقات سے بظاہر معارض معلوم ہوتا ہے  
 اور مذکورہ بالا عبارت کے بیان و سہاق میں یہ امکان بھی موجود ہے کہ ان کی یہ  
 ساری گفتگو امام علی العاشر سے حلق ہو لیکن جہاں تک مذکورہ عبارت  
 اطلاق ہے 'اس میں کوئی تہدید شرط نہیں ہے' اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام  
 طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ان اموال باطنیہ سے بھی ذکوۃ وصول کرنے  
 کا حق صبیحہ کے نزدیک اصلاً امام کو ہے 'البتہ اس مصلحت کے پیش نظر جو حضرت  
 عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پیش نظر تھی کہ جہاں لوگوں کے غنی مقامات کی  
 اطلاع یا پرمال کی ضرورت پڑتی ہو وہاں مالکوں کو خود ذکوۃ ادا کرنے کی اجازت  
 دے دی گئی ہے اور جہاں یہ مصلحت داعی نہ ہو وہاں وہ اپنے اصل حق کے مطابق  
 ذکوۃ وصول کر سکتا ہے 'چونکہ عاشر گزرنے والے اموال میں اس قسم کا کوئی  
 مقصد نہیں ہے 'اس لئے وہ اپنے اصل حق کے مطابق ان سے ذکوۃ وصول کر سکتا  
 ہے اور اگر کچھ مزید اموال ایسے ہوں جن سے ذکوۃ وصول کرنے میں یہ مقصد نہ  
 ہو وہاں بھی امام کا اصل حق خود کرتے گا 'اور وہ اس اموال سے ذکوۃ وصول  
 کر سکے گا جس کی نظیریں تنخواہوں، وظائف اور مالی معسوب کے سلسلے میں پیچھے  
 گزری ہیں۔ بلکہ اگر کسی جگہ یہ معلوم ہو کہ لوگ اموال باطنیہ کی ذکوۃ نہیں دے  
 رہے ہیں وہاں اس مقصد کے باوجود امام اپنے اصل حق کے مطابق ان اموال  
 کی ذکوۃ وصول کر سکے گا 'کیونکہ ترک ذکوۃ کا مقصد اس مقصد سے شدید تر  
 ہے۔ یہی بات تقریباً تمام فقہائے حنفیہ نے تحریر فرمائی ہے 'مثلاً امام ابن امام  
 رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

فرمایا کہ "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" (ایہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلقہ بلا نام، و علیٰ ہد کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و خیرات بعدہ، فیما ولی ستار و ملہو بقیر الناس کرہ فی یقتل لہما علی الناس مسور املہم، ففوض لدفع الی ملاک بناءً عنہ، ولم یختلف الصحابة فی ذلک علیہ، و ہذا لا یسقط طلبہ لا نام اصلاً، و ہذا لوعلم اہل بلدہ لا یؤذون رکاتہم طائفہم) (الفتح بقدر ص ۸۷ ج ۱۰)

"امیت قرآنی" "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" الخ کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کو مطلقہ (ہر قسم کے اموال کی) زکوٰۃ وصول کرنا واجب ہے اور اسی طریقہ عمل پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ خلیفہ قائم رہے، لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ بنے اور لوگوں کے حالات دیکھے تو آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات پسند نہ فرمائی کہ تمہیں زکوٰۃ لوگوں کے پوشیدہ اموال کی تحقیق کریں، چنانچہ انہوں نے مالکوں کو اس سے زکوٰۃ کا حق منسوب کر اس معاملے میں انہیں اپنا نائب بنادیا اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس معاملے میں ان سے اختلاف نہیں فرمایا، لیکن یہ طریقہ عمل امام کے حق مطالبہ کو بالکل ساقط نہیں کرتا، چنانچہ اگر کسی شہر کے لوگوں کے بارے میں امام کو یہ معلوم ہو کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تو

وہ ان سے زکوٰۃ کا مطالبہ کرے گا۔

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ اعلیٰ تمام اسول کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق امام ہی کو ہے، اور اسولِ باطنہ کے سلسلے میں یہ حق ایک مصلحت سے چھوڑا گیا ہے، اور بالکل اب بھی ساقط نہیں ہوا، بلکہ ان اسول کی زکوٰۃ جو مالکان ادا کرتے ہیں وہ بھی امام کے نائب کی حیثیت میں ادا کرتے ہیں، اعلیٰ ان کو یہ اختیار بھی نہیں تھا، اور اسی لئے اسولِ باطنہ کی زکوٰۃ کے دین کو قہراً نہ لہ مطالبہ میں حجة الصداد قرار دیا ہے۔

یہاں بعض حضرات کو یہ شبہ پیش آیا ہے کہ امام ابو بکر بقیہ تمام رحمہ اللہ علیہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عمل کا ذکر فرما کر لکھا ہے

فَوَصَّلَ لَهُمْ اِداةَ مَا اِي دَسَاكِرِ وَسَقَطَ مِنْ اَحْلٍ دَلِكْ  
حَقُّ الْاِمَامِ فِي اِحْذِهَا لِأَنَّهُ عَقْدَ عِنْدَهُ اِمَامٌ مِنَ اَتَمِّ الْمَدْلِ  
هُوَ مَا دُوْ عَلَى الْاُتَمَّةِ (الحکام باللہ فی الجہاد ص ۱۶۱ ج ۲)

”حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زکوٰۃ کے مالکوں کو یہ حق دے دیا کہ وہ صاحبین کو اپنے طور پر زکوٰۃ دے دیا کریں“ اور اس لئے اب ان اسول کی زکوٰۃ وصول کرنے کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا، اس لئے کہ ائمہ عمل میں سے ایک امام کا کیا ہوا فیصلہ ہے، جو پوری امت پر نافذ ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فیصلے کے بعد اسولِ باطنہ سے زکوٰۃ وصول کرنے کا حق کسی کو نہیں رہا، لیکن امام ابو بکر بقیہ تمام رحمہ اللہ علیہ کی پوری عبارت بخورچہ منے سے سمجھ میں آتا ہے کہ حق امام

سے ان کی مروایا حق ہے جس کے بعد مالکانِ اموال کو از خود زکوٰۃ ادا کرنے کا اختیار باقی نہ رہے اور ان کی ادائیگی کو شرعاً تسلیم نہ کیا جائے۔ چنانچہ ان کی مذکورہ عبارت سے پلے اُن کے الفاظ یہ ہیں :

﴿وقوله تعالى تُخْذِنُ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً يَدُلُّ عَلَى رَأْيِهِ  
الصدقات اى الامام، والله منى ادعا من وحيث عبيد الى  
المساكين بحقه لان حق الامام قائم من اخذها، فلا سبيل  
لداى اصفاه﴾

”اور باری تعالیٰ کا ارشاد ”تُخْذِنُ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً“ اس  
بات پر دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنے کا کام امام کے  
پہرہ ہے اور یہ کہ اگر وہ غفلت جس پر زکوٰۃ واجب ہے زکوٰۃ  
اپنے طور پر مساکین کو ادا کر دے تو یہ اس کے لئے جائز نہیں  
اس لئے کہ امام کا وصولیابی کا حق قائم ہے اور اُسے ساقط  
کرنے کا کوئی راستہ نہیں۔“

مذکورہ جملے سے صاف واضح ہے کہ وہ امام کے ایسے حق کا تذکرہ فرما رہے  
ہیں جس کی موجودگی میں مالک کو از خود زکوٰۃ ادا کرنا ناجائز ہی نہ ہو بلکہ اس سے  
زکوٰۃ لرا بھی نہ ہو ”بجز اسی حق کے بارے میں“ گئے لکھا ہے کہ چونکہ حضرت عثمان  
رضی اللہ تعالیٰ عنہ ائمہ محل میں سے تھے اور انہوں نے اسوالیہ طبع کی حد تک یہ  
حق ساقط کر دیا اس لئے یہ حق اب ساقط ہو گیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

لے چنانچہ موشیوں کے بارے میں یہ امام کا حق اسی تو یہ کہ ہے کہ اس کی موجودگی میں مالک کو  
از خود زکوٰۃ دینا جائز نہیں بلکہ بعض فقہاء کے نزدیک تو اس طریق زکوٰۃ دہانی میں بھی ”مستحب“ میں  
ہے ﴿فان قال قائل فلو كان الامام قد ادى زكواته عن نفسه لكان حلالا﴾

ولما ان هذا حق مالى يسره الامام ولا يشوعه، فليملك من عهده استعاض  
به من الاموال... ولا يبرأ الا انفق به، يتعوض به وهو

بعض مشائخہ ﴿ (مسرح ص ۱۱، ۱۲ و ۱۳ جلد ۲)﴾

عنانِ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلے لوگوں کے اموالِ باطنی کی زکوٰۃ از خود مساکین کو دینا جائز نہیں تھا اور اس سے زکوٰۃ لیا نہیں ہوئی تھی، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ اختیار انہیں دے دیا، اب یہ بات طے ہو گئی کہ ایسے اموال کے مالکان کو از خود زکوٰۃ ادا کر دیں تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام کا حق اللہ بالحقہ ساقط ہو گیا، اور اب وہ زکوٰۃ وصول کرنا چاہے تو وصول نہیں کر سکتا، چنانچہ صحیح فقہ پر کی مذکورہ بالا عبارت اس پر صریح ہے کہ

وعد لا یستغنی عن طلب الاموال

امام ابو بکر رضی اللہ عنہ کی اس پوری بحث کو اور دوسرے فقہاء و محدثین کی عبارتوں اور روایات کو دیکھنے کے بعد اس مسئلے میں جو صورت حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ :

○ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک اور حضراتِ شیعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانوں میں موائی ظاہر اور اموالِ باطنی دونوں سے زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی، البتہ اتنا فرق ضرور تھا کہ مویشیوں اور زرعی پیداوار کی زکوٰۃ وصول کر کے لئے مُصَدِّق بھیجے جاتے تھے، درحقیقت وہ اموال تجارت کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے مُصَدِّق بھیجے کے بجائے، ملکوں کو حکم تھا کہ وہ خود زکوٰۃ لے کر لائیں، لیکن دونوں قسم کے موائے میں ادا کیے زکوٰۃ کا راستہ یہی تھا کہ وہ حکومت کو دی جائے۔

○ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فہرستِ باہر جانے والے اموال کے بارے میں یہ تدبیر فرمائی کہ اس کی وصولیابی کے لئے مُصَدِّق مقرر فرمائے، اور باقی اموالِ باطنی کی زکوٰۃ حسب سابق مالکان خود لے کر دیتے رہے۔

○ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں موائے باطنی کی کثرت ہو گئی، آبادی پھیل گئی اور انہوں نے محسوس فرمایا کہ اب موائے باطنی کی زکوٰۃ کی سرکاری سطح پر وصولیابی کا یہ سلسلہ کہ اس کے بغیر رائے زکوٰۃ جاری نہ ہو، اگر

باقی رکھا گیا تو اس کے لئے اموالِ ظاہر کی طرح مُصلِق مقرر کرنے چاہیے اور لوگوں کے فحی مقامات میں اس کی دخل اندازی سے لوگوں کو تکلیف ہوگی لہذا آپ نے بالکل کوا جازت دے دی کہ وہ ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کر لیا کریں۔

○ حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل کے بعد لوگوں کو اموالِ باطنی کی زکوٰۃ اپنے طور پر ادا کرنے کی اجازت مل گئی لیکن زکوٰۃ کی وصولیابی کا اصلی حق اب بھی امام ہی کو ہے چنانچہ دو صورتوں میں اب بھی وہ زکوٰۃ کی وصولیابی کا اہتمام کر سکتا ہے ایک یہ کہ کسی جگہ کے لوگوں کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنے طور پر زکوٰۃ ادا نہیں کرتے اور دوسرے یہ کہ کچھ اموالِ باطنی اس طرح ظاہر میں شامل ہو جائیں کہ ان سے زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے فحی مقامات کے تفتیش کی ضرورت نہ پڑے۔

○ چونکہ قدیم زمانے میں فحی مقامات کی تفتیش کے بغیر اموال کے ظاہر ہو جانے کی جو صورت کثرت سے پیش آتی تھی وہ یہ تھی کہ اموال کو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جاتے وقت وہ عاشر پر گزرتے تھے اس لئے فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے اس صورت کے احکام تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے اور اس طرح تعبیر فرمایا کہ ”یہ اموال شہر سے باہر نقل کر اموالِ ظاہر میں شامل ہو گئے ہیں اور جو اموال شہر کے اندر ہیں وہ اموالِ باطنی ہیں“ اس لئے یہ ”شہر سے باہر نکلتا“ اصل مدار حکم یا بطور علت نہیں بلکہ اپنے عہد کے لحاظ سے ایک واقعے کا بیان ہے اور نہ اصل مدار حکم وہی ہے جس کی بنا پر اموالِ باطنی کو زکوٰۃ کی سرکاری وصولیابی سے مستثنیٰ کیا گیا تھا بلقی تفتیش کے بغیر ان کا ظاہر ہو جانا چنانچہ قویں ادلی میں ان اموال میں سے بھی زکوٰۃ وصول کی گئی جو شہر سے باہر نہیں ہوتے تھے لیکن تفتیش کے بغیر ظاہر ہوتے تھے مثلاً تحواہیں و غائفہ و حکومت کے اموالِ محسوب جس کی دوایات پہلے گزر چکی ہیں۔

یہاں بعض حضرات نے یہ شبہ ظاہر فرمایا ہے کہ بعض اموال حکومت پر  
تفتیش کے بغیر ظاہر ہو جاتے تھے لیکن اس کے باوجود حکومت اُن سے زکوٰۃ وصول  
ہیں کرتی تھی، حلقہ عاشر پر گزرنے والا اگر اپنے فنی مقامات پر روکے ہوئے اموال  
کے باب میں اقرار کر لیتا تو ان کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی تھی جس کی فقہاء نے  
تصریح فرمائی ہے۔

اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ اقرار کے ذریعے تو اموال باطنی  
سے ہر مال ظاہر میں ملتا ہے، لیکن چونکہ تجزیہ واقعات کو فنی احکام کی بنیاد نہیں  
بنایا جاسکتا اور عاشر کو یہ اختیار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ جس مال کو چاہے ظاہر کر  
دے کر اس سے زکوٰۃ وصول کرے، اس لئے اس کو یہ لگا بندھا اُصول بتلوا گیا کہ  
جو کوئی شخص تمہارے پاس مال لے کر گزرو تو صرف اس مال سے زکوٰۃ وصول  
کر سکتے ہو جو اس وقت تمہارے سامنے آیا ہے اور لوگوں کے گھروں یا دکانوں پر  
جو مال ہے اس سے قرض نہ کرو۔ اس اصول کے تحت ”عاشر“ کو گھروں میں رکھے  
ہوئے مال سے قرض کا اختیار نہیں دیا گیا اور جب یہ اُصول مقرر ہو گیا تو اگر کسی  
جروی واقعے میں کوئی شخص اپنے مال باطن کو عاشر پر اقرار کے ذریعے ظاہر بھی  
کر دے تو یہ ایک استثنائی واقعہ ہوگا جس سے اُصول تبدیل نہیں ہو سکتا اس لئے  
اس صورت میں بھی بطور اُصول اس سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

ہاں اگر کچھ ایسے اموال پائے جائیں جن کی نوعیت ہی ایسی ہو کہ وہ سب  
کے سب بذاتِ خود حکومت پر بغیر تفتیش کے ظاہر ہو جاتے ہوں اور حکومت اس  
تمام اموال کے بارے میں یہ طے کر دے کہ اس تمام اموال سے زکوٰۃ وصول کی  
جائے گی تو اس میں شرعی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ محض اُصولی و ظائف  
اور اموال منسوب سے جو زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی وہ اس کے جواز کی واضح تفسیر  
ہے۔



دوسرے الفاظ میں ”خروج من المصرو“ کا شرکے سے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجازت کی توجیہ ہے لیکن امام کے لئے وصولی زکوٰۃ کے اختیار کی قطع نہیں بلکہ اس کے لئے قطع اصول کا تقیض کے بغیر ظاہر ہو جاتا ہے چنانچہ جن اموال کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ بغیر تقیض کے ظاہر ہو جاتے ہوں ان سے مناسبتاً نقلی افدنیہ کی طرح وہ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم جاری کر سکتا ہے جیسا کہ محققوں وغیرہ کے حوالے میں کیا گیا۔

میں وجہ ہے کہ فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم "خروج من المصرو" کا تذکرہ "بعض برعین مسائل" میں تو فرماتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ حاشر کو بے اموال، زکوٰۃ وصول کر سکتا ہے، لیکن جس جگہ لازم کے وصولی زکوٰۃ کے اختیار کا بیان ہے، وہاں عموماً "خروج من المصرو" کو بطور علت ذکر نہیں کیا جاتا، بلکہ وہاں علت یہی بیان کی جاتی ہے کہ اموال باطلہ سے زکوٰۃ وصول کرنے میں لوگوں کے فی مقامات میں دغل اندازی اور ان کی تفتیش لازم آجاتی ہے جس سے عوام کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے، جیسا کہ فتح قدیر کی عبارت پیچھے گزر چکی ہے اور امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت مجلس کی تحریر ساجی میں نقل کی جا چکی ہے۔



## بینک اکاؤنٹس کے قرض ہونے کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وصول کرنے پر دو سرائع اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جب کوئی شخص بینک میں رقم رکھاتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے لئے قرض ہوتی ہے 'امانت' نہیں 'اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے اور اس پر ریادتی وصول کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے کو دیا تو اسے کو بطور قرض وہ دے دی تو وہ اس شخص کی ملکیت سے نکل کر مقبوض کی ملکیت میں داخل ہو جاتی۔ اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اُسے وصول ہو جائے گی۔ اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الاداء نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ وضع کرنے پر پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ زکوٰۃ جب اکوڑ ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ وضع کر لی گئی ہے اور دو سرائع اعتراض یہ ہے کہ وہ زکوٰۃ دینے سے وصول کرنے کے بعد ہی دینے کے مال سے دوسری گئی ہے 'حالانکہ اس کی کوئی نظیر مسجد فی القریع نہیں ہے کہ ایک شخص کی زکوٰۃ دوسرے کے مال سے وصول کی جائے

ذیل میں ان دونوں اعتراضات کی تحقیق مقصود ہے

ان دونوں مسائل کی تحقیق کے لئے پہلے بینک اکاؤنٹس کی صحیح حیثیت متعین کرنا ضروری ہے

اس میں شک نہیں کہ فقہی اعتبار سے بینک اکاؤنٹ قرض ہے۔ لیکن دارین کے تصرف کے لحاظ سے یہ ایک بالکل نئی قسم کا قرض ہے جو فقہاء کرام رحمۃ

اللہ عظیم کے عہد میں سرخوردہ نہیں تھا اور جس کی نظیروں بھی اس دور میں کم ملتی ہیں۔  
 فقہ زکوٰۃ کے حق میں بینک اکاؤنٹس کو ہائیکہ دوسرے دیون اور قرضوں پر قیاس کرنا  
 درست نہیں ہو گا۔ وجہ یہ زکوٰۃ کے حق میں دین کے غرض اصل دیکھنے کی چیز ہے  
 کہ دائرہ کے لئے کس حد تک موجود اصل ہے اور دائرہ کا تصرف اس پر کس حد  
 تک ہر قرار ہے۔ اسی بناء پر فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم نے وجوب زکوٰۃ کے معاملے  
 میں دین قوی دین محتاج اور دین ضعیف کی تقسیم فرمائی ہے اور اسی بناء پر دین  
 محمود کو مالی خسار میں شامل کر کے اسے زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے جب ہم اس  
 مسئلہ نظر سے بینک اکاؤنٹس کا جائزہ لیتے ہیں تو وہ دین ہونے کے باوجود اس معاملے  
 میں دوسرے عام دیون سے بالکل متاثر نظر آتا ہے جس کی وجہ درج ذیل ہیں :

① عام قرضوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ مقرض کے قبضے سے نکلنے کے بعد ان پر  
 مقرض کا کوئی تصرف باقی نہیں رہتا بلکہ وہ مقروض کے رحم و کرم پر ہوتا ہے کہ وہ  
 جب چاہے اُسے ادا کرے۔ اس کے برعکس بینک اکاؤنٹس میں مقرض کے طلب

ہے البتہ جن اکاؤنٹس پر سود کا بین دیں گے وہ آہستہ آہستہ بینک اکاؤنٹس، کھڈو، منہ ان میں  
 ایک در بھی اضافہ قابل قرار ہے اور دایہ کردہ شرکت قاسمہ یا مضاربت قاسمہ گاہاں جو بینک  
 خدائے راسم پہ لگتے ہیں کہ اگر کسی شخص سے شرکت یا مضاربت کہے وقت مع کے شائع حصے کے  
 بجائے نہیں رقم ملے گی بلکہ تو شرکت یا مضاربت وہ ہوا جائے گا ہے (شانی) اور شرکت قاسمہ  
 اور مضاربت قاسمہ دونوں میں جب تک شرکت میں مال دایہ نہ ہیں اتنا کہ مضاربت شرکت فی الکف  
 قائم ہو جاتی ہے در دونوں پہ اپنے حصے کے مالک رہتے ہیں۔ در شرکت میں یک مال جو اس کے  
 حکم میں رہتی ہے اور میرٹوانی اکاؤنٹس میں ایک مال یہ بھی ہے کہ وہ اصل درجیت نمی لگتی بلکہ  
 بالادین کی بنا پر وہ اس شرکت میں لگ جاتا ہے۔ چنانچہ در تکلیف کتاب ص ۱۱۱ پر مع میں تصریح ہے کہ درجیت حد  
 بالادین سے شرکت ملک میں جاتی ہے (شانی ص ۱۱۱ جلد ۲) اور حضرت قادری قدس شہ نے بینک  
 اکاؤنٹ کو اسی بناء پر شرکت ملک کا مال قرار دیا ہے (ام القادری ص ۱۱۱ جلد ۲)

اگر ان اکاؤنٹس کی توجہ درست ہو تو ان اکاؤنٹس کے دین ہونے کا مسئلہ ہی حل ہو  
 جاتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے مال یہ ہے کہ اس کے مطابق ان اکاؤنٹس میں رکھی ہوئی رقم برصغیر  
 : ہوگی حالانکہ زمینیں کی طرف سے زمین ہونا شرط ہوا ہے مطلب مل

کرنے پر قرضی ادا نہیں نہ ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا اور یہ بینک کی طرف سے صرف ذہنی اقرار نہیں ہوتا بلکہ بینکوں کا مسلسل بلا تعلق غرض عمل میں ہے جس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے لہذا یہ قرض کی وہ قسم ہے جس میں مقرض اپنی رقم جب چاہے فوراً بلا تعلق واپس لے سکتا ہے اور ممانہ ایسی ہی قابل اصرار ہے جسے اپنی غجوری میں رکھی ہوئی رقم بلکہ اس سے بھی زیادہ کہ غجوری کی رقم میں بدک ہونے کا خطرہ ہے لیکن بینک اکاؤنٹ میں ایسا خطہ بھی نہیں ہے۔

(۲) بینک اکاؤنٹس میں رکھی ہوئی رقم پر ہر اکاؤنٹ ہولڈر ٹھیک اسی طرح تصرف کرتا ہے جس طرح اپنی الماری میں رکھی ہوئی رقم پر تصرف کرتا ہے اس وقت تجارت کا سارا کام ہر بینک اکاؤنٹس ہی پر چل رہا ہے اور بیشتر ادائیگیاں بینک ہی کے ذریعے ہوتی ہیں۔

(۳) غرض عام میں بھی بینک میں رقم رکھوانے کے بعد کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا کہ اس نے یہ رقم کسی کو قرض دے دی ہے بلکہ وہ اسے اپنی ہی رقم سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ اپنی رقم ہی کا سامانہ کرتا ہے جب کوئی شخص اپنے حاضر غائب مال کی فہرست بناتا ہے تو بینک اکاؤنٹس کو مل حاضر میں شمار کیا جاتا ہے مال غائب میں نہیں۔

(۴) عام قرضوں کا حال یہ ہے کہ مودعہ قرض کا محرک مستقرض ہوتا ہے لیکن یہاں محرک مقرض ہوتا ہے اور اس کا اصل مقصد قرض دینے کے بجائے اپنے اس کی حفاظت ہوتا ہے۔

عام قرضوں کے مقابلے میں بینک اکاؤنٹس کی منادہ فرق کو ذہن میں رکھ کر قرضوں پر ذکوۃ کے مسئلے پر غور فرمائیے۔

بینک اکاؤنٹس سے ذکوۃ وصول کرنے پر پہلے اعتراض یہ کیا جا رہا ہے کہ قرضے پر اگرچہ ذکوۃ فرض نہ ہوتی ہے لیکن اس کی ادائیگی اس وقت جب ہوتی

اس سلسلے میں گزارش ہے کہ قرضوں پر ذکوہ کا قس واجب و مشق علیہ ہے، ایکنہ نام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ نے منقرض کو یہ ہولہ دی ہے کہ ذکوہ کی ادائیگی اس پر واجب اس وقت ہوگی جب قرضے کی رقم اٹے رہیں گے، چنانچہ جب بھی چالیس درہم کی مقدار اس کے پاس واپس آئے گی، ایک درہم بطور ذکوہ لے کر لے اس پر واجب ہوگا، اس سہولت کا یہ منظر اور اس کی اصل وجہ مندرجہ ذیل روایات سے واضح ہوتی ہے۔

① امام بیہوشی روايت فرماتے ہیں :

عن حميد بن عبد الرحمن بن عباد القاري، وكان على  
بيت مال عمر رضي الله عنه قال: كان الناس يأخذون من  
الدين الزكاة، وذلك أن الناس إذا خرجت الأمانة من  
هم المرفأ، وماتى في أيديهم أخرجت زكاتهم  
من أن يقصوا ثم دس الناس صد ذلك دوناً مالكة فلم  
يكونوا يقصون من الدين الصدقة لا ما من من وكنهم  
كأوا إذا قصوا الدين أخرجوا عنها ما مضى ﴿

(المسح الكبير) المسمى بمسح ٦٥ جند ٤ باب كائن في اقل على حصر

نوح علیہ السلام  
عبدالرحمن سے روایت ہے کہ عبدالرحمن بن  
عبدالقادر رحمہ اللہ علیہ جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے  
ساتھ بیت المال پر مقرر تھے، فرماتے ہیں کہ لوگ دین  
سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے جس کا لہجہ یہ تھا کہ جب لوگوں  
کی جھڑپوں کی ادائیگی کا وقت آتا تو عہدہ ان کے دہن کا

حساب کرتے، اور جو باقی چھا اس کی زکوٰۃ ان کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی نکال لی جاتی، لیکن اس کے بعد لوگوں نے ایسے دیون کا معاملہ شروع کر دیا جو بعض اوقات ضائع ہو جاتے تھے، اس لئے حکام صرف اُس دین سے زکوٰۃ وصول کرتے جو نقد شکل میں آجاتا، لیکن لوگ جب اپنے قرضوں پر قبضہ کرتے تو رہائے گزشتہ کی زکوٰۃ بھی نکالتے تھے۔

اس روایت سے واضح ہے کہ اصلاً دیون کا حکم بھی یہی تھا کہ سارا سال اُن کی زکوٰۃ ادا کی جائے، خواہ وہ قبضے میں نہ گئے ہوں، لیکن چونکہ بعض مرتبہ لوگ زکوٰۃ نکال دیتے ہیں، اور بعد میں دیون وصول نہیں ہوتے، اس لئے یہ سہولت دی گئی کہ دیون کی زکوٰۃ دیون وصول ہونے کے بعد دی جائے، لیکن جب ادا کی جائے تو سابقہ گزشتہ کی بھی ادا کی جائے۔ اس کے باوجود صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین رحمہم اللہ طبہم کی ایک بڑی جماعت کا مسلک یہی رہا ہے کہ دیون اگر قابل ادا رہے تو زکوٰۃ کی ادا جنگل کے لئے وصولیابی کا انتظار نہ کیا جائے، بلکہ سال کے سارے زکوٰۃ ادا کی جاتی رہے، پچانچہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت امین عمر، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، حضرت جابر بن ذیہ، حضرت عیاد، حضرت ابراہیم نخعی، حضرت یونس بن ہرآن، حضرت قتادہ، اور حضرت سعید بن المسیب رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کا مسلک یہی تھا۔

(ناب، ۱۱، ص ۱۰۱، ج ۱، ص ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵

احادیث میں سے پاس ہو اس میں ہے کہ عدم واجبی ۱۲ مثال بھی ملتا ہے لہذا جب تک وہ مالک کے قبضے اور تصرف میں نہ جائے اس وقت تک وجوب ادا نہیں ہوگا اس کے لئے انہوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے جسے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے۔ امام محمد فرماتے

عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال : اذا كان ذلك بين علي ماس فقبضه تركاه ماضی قال محمد بن زيد ما حدث وهو قول أبي حنيفة رحمه الله انما يصحده  
حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کسی کا وہی ہو گیا ہو اور وہ اس پر قبضہ کر لے تو زمانہ اسی کی ذکوۃ ادا کرے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ اس مسئلے میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد پر رکھی ہے۔  
اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابوسید رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس الفاظ میں روایت فرمایا ہے

عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی الذین انفقوا ثانی  
ان کای حد فایز کما اذا قبض ماضی ہے

”جس دین کی وصولیابی ممکن ہو اس کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ”مگر ان میں سے جو دین پر قبضہ کرنے کے بعد پچھلے سالوں کی ذکوۃ ادا کرے۔“

امام ابوسید نے ”ذین انفقوا“ کی تشریف ان الفاظ میں فرمائی ہے کہ

هو الذي لا يدري صاحبه ان يهربه الذي عليه التبرم

لا ۲

[پہلی نسخہ ۶۶ جلد ۱ و کتاب الاموال صفحہ ۱۴۱ نمبر ۲۲ و مصنف  
بن سہبہ نسخہ ۶۶ جلد ۲]

یعنی "یہ وہ زمین ہے جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ دیون  
اُسے ادا کرے گا یا نہیں کرے گا؟"

اور اس ارشاد کی تفصیل امام ابن ابی عمیر رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ  
میں روایت فرمائی ہے

عن الحسن قال - سئل عن الرجل يكرهه للذم

على الرجل ، قال : يكرهه صاحب المال فان نزل ما عليه  
وحسبى لا ينقص ، قال - يهل فاد اخرج اذى زكاة  
ما له ۳

[اصول ابن رشد صفحہ ۶۲ جلد ۲]

"حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ فرمایا۔ ۱۔ ہیں کہ حضرت غنی رضی  
اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ سوال کیا گیا کہ کسی شخص کا زمین دوسرے  
پر واجب ہو (تو وہ کیا کرے؟) آپ نے فرمایا کہ مالک اس کی  
زکوٰۃ نکالے، لیکن اگر اُسے یہ اندیشہ ہو کہ دیون ادا نہیں  
کرے گا تو وہ غنہر جائے، اور جب زمین دوسرے سے جائے تو اس  
وقت ادا کرے۔"

اس معلوم ہوا کہ اس باب میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا موقف  
یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر  
رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا ہے۔ یعنی



طراز عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ  
عنہما قالوا : من اسلف مالا فعليه ركاته هي كل عام انا  
كان في شعبہ ۱۲ السنہ البکری للبیہقی صفحہ ۶۴۹ حد ۱

”عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبد اللہ بن عمر رضی  
اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی کو کوئل مال قرض  
دے تو اس پر ہر سال اس کی رکوع واجب ہے اگر وہ قابل  
احکام تک پہنچے۔“

اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کمال القدر ہیں

طراز کوا ما کاہ فی ابدیکم، وما کاہ فی ذین فی ثلثہ اشھر  
ممرۃ ما فی ابدیکم، وما کاہ فی ہی ظہور حلا زکاہ وہ  
حسب بقضہ ۱۲

یعنی تادمہ ۱۵ حد او مصنف بن شہاب صفحہ ۶۶۱ حد ۲

”جو مال تمہارے ہاتھوں میں ہو اس کی رکوع ظالم اور جو ذین  
قابل احکام تک پہنچے ہو اور یا عی ہے پیسے تمہارے قبضے کا مال  
اور جو ذین ظنون ہو تو اس پر اس وقت تک رکوع واجب ہیں  
جب تک وہ قبضے میں نہ آجائے۔“

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد کا ایک حصہ  
حضرت امام محمد رحمہ اللہ علیہ نے بھی نقل فرمایا ہے اور اس سے ذین کے مسئلے میں  
الکفر کے خلاف استدلال فرمایا ہے

طراز یادم عن بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ قال فی

اللہ بن بوجلی، قال: رکعت کل عام

(کتاب الصلوة علیٰ حل نمبر ۱۶۶ صفحہ ۶۶)

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اُس دین کے بارے میں فرمایا جس کی وصولیابی کی اُمید ہو کہ اس کی ذکوۃ ہر سال نکالو۔

اس سے یہ واضح ہوتی ہے کہ فقہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس باب میں اپنے مسلک کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اقوال پر رکھی ہے اور ان کے نزدیک اگرچہ قبضے کے بعد ذکوۃ کا وجوب صرف اس صورت میں ہے جب کہ دین کی وصولیابی یقیناً ہو جہاں وصولیابی کا دلالت ہو وہاں ان کے نزدیک وجوب ادا بھی قبضے سے پہلے ہی ہو جاتا ہے لیکن فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے اس پہلو پر نظر فرمائی کہ مصروف دین میں سے ہر دین میں فراہ وہ کہتے ہی قائل احکام نفس کے پاس ہو، ہم ادا حتیٰ کا کچھ نہ کچھ ضرور ضرور ہوتا ہے لہذا انھوں نے ہر دین قوی کو ”دین یقیناً“ قرار دے کر یہ عام حکم لگا دیا کہ اس پر غرض وجوب تو ہو جاتا ہے لیکن وجوب ادا قبضے کے بعد ہوگا۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھ کر جب ہم جنگ اکاذب کا جائزہ لیتے ہیں اور عام دین کے مقابلے میں اُن کی جو ضرورتیں شریعت میں بیان کی گئیں اُن کو دیکھتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دین قوی کی وہ قسم ہے جو فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کے عہد میں موجود نہیں تھی یا اس کی نظیریں شاندار نہیں اور اس قسم کو ”دین یقیناً“ کسی طرح قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ یہ وصولیابی کے یقین دہانی کے آوازاں تقریبات اور عرف عام کی نوسہ بالکل اس طرح دائر کی حکیت اور تقریری قبضے میں رہتا ہے جیسے اپنے گھر میں رکھا ہوا مال لہذا حضرت عبداللہ بن

معرض اللہ تعالیٰ ہمارے القاء میں بخیرۃ عافی ایدیکم کا اطلاق اس سے  
لیا کہ زمین پر نہیں ہو سکتا۔

اس کے علاوہ اگر تک اکاؤتس پر ذکوۃ کے وہ ہر اداء کے لئے دوسرے  
دیون کی طرح ان کے نقد ہونے کی شرط رکالی جائے تو اس سے اتنی عملی پیچیدگیوں  
پیدا ہوں گی کہ ذکوۃ کی ٹھیک ٹھیک ادائیگی بہت مشکل ہو جائے گی، تمام اہل عیہد و وعدہ  
اللہ علیہ لے تو عام دیون کے بارے میں بھی یہ فرمایا ہے کہ

﴿وَمَا أَحْبَبَ إِلَهُمْ - أَوْ مِنْ اخْتَارَ مِنْهُمْ تَرْكُ الدَّيْنِ مَعَ عَيْنِ  
الْمَدَالِ لَاقٍ مِنْ تَرْكِ ذَلِكَ حَتَّى يَصِيرَ إِلَى الْقَنْصِ لَمْ يَكُنْ مَقْبُولًا مِنْ  
رِكَاءِ دِينِهِ عَلَى حَدِّ، وَلَمْ يَكُنْ مَادَانَهَا، وَفَلَاكُ أَنْ الدَّيْنِ رِغَا  
اِقْتِضَاءُ رَبِّهِ مَقْبُولًا، كَالَّذِي رَأَاهُمُ الْخُسْفَى وَالشَّرُّهُ وَكَثُرَ مِنْ  
ذَلِكَ وَالْقَلِيلُ، فَهُوَ بِحَاجَةٍ لَمْ يَكُنْ دَرَاهِمُ يَتَقَبَّضُ بِهَا فَوْقَ ذَلِكَ  
أَنْ مَعْرِفَةُ مَا غَابَ عَنْهُ مِنَ الْإِسْتِغْنَى وَالشُّهُورِ وَالْإِبْرَامِ، ثُمَّ يَخْرُجُ  
مِنْ رِكَائِهِ بِحَسَابِ مَا يَصِيبُهُ وَمَنْ لِحَقِّ مِنْ هَذَا مَا تَكُونُ  
الْمَدَالِقُ وَالْفَرْطُ، فَلِهَذَا أَحْسَنُ مَا لَا حَبَاطَةَ فَعَانُوا تَرْكُهُ  
مَعَ جَمْلَةٍ مَا فِي رَأْسِ الْخَوَلِ، وَهُوَ عِنْدِي وَجْهٌ الْأَمْرُ﴾

[کتاب الاموال صفحہ ۶۷ ص ۱۶۳]

یعنی صراحت نے یہ فرمایا ہے کہ زمین کی ذکوۃ زمین مال کے  
ساتھ ہی ادا کی جائے گی انہوں نے اس مسلک کو اس لئے  
انتخاب فرمایا کہ ہر شخص زمین کی ذکوۃ کو جلد نئے تک مالوں  
کے ساتھ اپنے دیون کی ذکوۃ کم کر کے مطابق معلوم کر کے

اس کی صحیح ادائیگی نہ کر سکے گا اس لئے کہ یہیں بعض اوقات  
 بٹمنوں میں وصول ہوتا ہے، مثلاً بھی پانچویں مہینے، کبھی دس  
 مہینے زیادہ، کبھی کم، اب اسے جو درجہ بھی حاصل ہو گا اس  
 کے بارے میں یہ معلوم کرنا پڑے گا کہ وہ کتنے سال، کتنے مہینے  
 کتنے دن اس کے قبضے سے خارج رہا ہے، پھر وہ اسی کے حساب  
 سے زکوٰۃ لگائے گا، اور اس عمل میں محنت اور کوشاںی کا یہ  
 امکان ہے، اس لئے یہ شخص کے لئے ان علماء نے احتیاطاً یہ  
 عمل قریناً "دوسرے محرم" سے دو کہ وہ ہر سال اپنے دوسرے سال  
 کے ساتھ دین کی زکوٰۃ بھی نکال دیا کرے، اور یہی میرے  
 نزدیک صحیح طریقہ ہے۔"

لیکن عام دیون کے بارے میں یہ دشواری قابلِ لحاظ ہو یا نہ ہو، لیکن بینک  
 اکاؤنٹس کے بارے میں تو اس قسم کا حساب کتاب عملی اعتبار سے تقریباً ناممکن  
 ہے، کیونکہ عام طور پر ان اکاؤنٹس سے بعض اوقات ایک ایک دن میں کئی کئی  
 مرتبہ رقمیں نکالی اور فی داخل کی جاتی ہیں، اور قبضے کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کی  
 صورت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ ہر اکاؤنٹ ہو لٹر اپنے اکاؤنٹ کے ہر ہر روپے کے  
 بارے میں یہ ریکارڈ پوری طرح محفوظ رکھے کہ وہ کتنے عرصے بینک میں رہا ہے، تاکہ  
 اس پر واجب ہونے والی گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کر سکے، اور جب کوئی رقم بینک  
 سے نکال کر اپنے قبضے میں لے لے، حساب کرے کہ یہ رقم کتنے سال بینک میں رہی ہے، اور اس پر  
 کتنی زکوٰۃ واجب ہوئی ہے، پھر زکوٰۃ ادا کرے، اور اس میں جو عملی تسہر ہے وہ عقلی  
 نہیں۔ اور خود فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم نے مال مستعد کا ایک سال شمار نہ  
 کرنے پر ایک دلیل یہی عملی فقہ کی پیش کی ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے  
 تو اس مستعد پر ایک سال شمار کرنے والوں پر طعن فرماتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ

طوبیعی لصاحب هذا المال ان یقصد حسناً یحسب  
 زکاة ماله من یحب ؟ اراستم الرحمن اذا کان یقید الیوم لثا  
 وغد الفی ویمد غد ثلاثة آلاف، وبعد ذلك خمسة آلاف  
 وبعد ذلك بمشرق یوما عشرة آلاف، لیسعی لسان برکی کل  
 مال من هذه الاموال علی عدة ؟ وهذا قول صبیح لا یوفی  
 ما علی الناس، ینبغی له ان یجمع ماله کلہ ثم یرکبہ انما  
 وحب الزکاة علی ما لا یوفی ﴿

کتاب الصلوة ج ۱ ص ۶۶ و ۶۷ ج ۱

" (ان حضرات کے قول کے مطابق) تو ہر صاحب مال کو  
 چاہئے کہ وہ ہر گاہ کہ حساب اس کام کے لئے اٹھائے کہ وہ اس  
 کی زکوة کا حساب کیا کریں کہ وہ کب واجب ہوگی؟ ذرا غور  
 تو فرمائیے کہ ایک شخص کے پاس تین ایک ہزار روپے ہیں کل  
 دو ہزار پچیس سو تین ہزار اس کے بعد پانچ ہزار پچیس سو  
 کے بعد دس ہزار تو کیا وہ ان تمام رقموں کی الگ الگ زکوة  
 نکالے گا؟ یہ تو بڑا تک قول ہے جو لوگوں کے طرز عمل کے  
 موافق نہیں اس کے بجائے اسے چاہئے کہ وہ اپنا سارا مال  
 جمع کرے پھر سارے مال کی زکوة ایک ساتھ اسی وقت نکالے  
 جب اس کے پتلے مال پر زکوة واجب ہوئی تھی۔"

اور حضرت امیر ایم بنی رحمۃ اللہ علیہ جو فقہ حنفی کا پیٹ ہوا اٹھتے ہیں

ان کا ایک ارشاد امام ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں روایت فرمایا  
 ہے کہ ۔



مختصر نظیریں موجود ہیں کہ اس کو نقد یا ادائیگی کے قبضے میں کر دے کہ اس سے زکوٰۃ وصول کی گئی ہے، چند غلط روایات ہیں :

① بچے گزر چکا ہے کہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت عثمان، رضی اللہ تعالیٰ عنہم زکوٰۃ کی رقم دی جانے والی تحفہوں سے کات لیتے تھے ۱۴ ام ابو عبیدہ کی روایت کے یہ الفاظ بھی گزربے ہیں کہ :

﴿فَإِنْ خَبَرَ أَنْ عِنْدَهُ مَا لَا فَدَحَلَتْ فِيهِ الزَّكَاةَ فَاصْبِرْ﴾

برہان پطیبی ﴿ کتاب الاموال صفحہ ۱۶۱ ﴾

مگر تحفہ ایسے دیا جاتا ہے کہ اس کے پاس ایسا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہے تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحفہ اسے دینا چاہتے تھے اس میں سے زکوٰۃ کات پتے تھے۔

ظاہر ہے کہ تحفہ کی وصولی سے پہلے وہ بیت المال پر زمین ہی تھا اور نہ کہ صاحب تحفہ کا اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا، اس لئے بھی وہ حقیقتاً اس کی ملکیت اور قبضے میں نہیں آیا تھا، لیکن قبضے میں آنے سے پہلے ہی اس سے زکوٰۃ رخص کر کے اس لئے تھا کہ وہ زمین جیتن ہونے کی بنا پر نقد یا صاحب تحفہ کے قبضے میں آچکا تھا۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واقعہ مؤلف میں نقل کر کے اس پر جمعہ ابواب پر لازم فرمایا ہے کہ :

﴿فَإِنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَالٌ فَلْيُجِبْ فِيهِ الزَّكَاةَ﴾

اور میری روایت نقل فرمائی ہے کہ :

﴿كَانَ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَالٌ فَلْيُجِبْ فِيهِ الزَّكَاةَ﴾

عندك من مال قد وجبت فيه الزكاة، فإن قال مع هذا

عطائے زکوٰۃ ذلک المال، وان قال لا، سلم الہ عطاءہ ﴿

اور پھر فرمایا ہے

وقال محمد : ویهذا نأخذ، وهو قول، بنی حنیفة رحمہ

اللہ ﴿ (موطا، امام محمد، صفحہ ۶۷)

اور حضرت مولانا محمد امجد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کے اس عمل کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ :

وہو ذلالتہ علی، انہم کانہ مأخوذون زکوٰۃ للعطاء، لکونہ

دینا مستحباً علی بیت المال والایمکن لأخذ زکوٰۃ،

معنی ﴿

(اعلام السنن، صفحہ ۶۳، جلد ۱۲، کتاب السر، باب العطاء، بیروت، دار احیاء التراث العربی، صفحہ ۱)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ وہ تجوہاؤں سے زکوٰۃ اس لئے وصول کرتے تھے کہ وہ بیت المال پر دین ہوئی تھیں۔ (حالا کہ دین اُجرت دین قرض سے ضعیف ہے۔) درہ ان تجوہاؤں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔

ان تمام روایات و عبارات میں اس بات کی واضح دلیل موجود ہے کہ دین جیٹن کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی اُس سے زکوٰۃ وصول کی جاسکتی ہے، کیونکہ وہ پیش روئے کی بنا پر اللہ کے قبضے میں ہے۔

② حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ



عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما كان يكره  
عنده اليتامى فيستسلف أموالهم بغير رهان الملائكة، ثم  
يخرج صدقاتها من أموالهم وهي من عليه ﴿  
ذکر الاموال صفحہ ۱۵۱ حرمہ ۶۲ مورد تلاطمہ فی التمس ظلمتہ  
صفحہ ۱۵۹ جلد ۱ مصنف عبدالرزاق صفحہ ۷۰۰ ۶۹۸ و ۹۹  
جلد ۱﴾

”حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سرپرستی میں  
یتامی ہوتے تھے“ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے  
موال کو اچے ذمے قرض بنالیتے تھے ”تاکہ ان رضائے ہونے  
سے بچائیں“ بھران کے موال سے ان کی ذکوۃ نکالتے تھے  
”تاکہ ان کے ذمے نہ رہے“۔

یہاں یہ مسئلہ تو سمجھ رہے کہ غلام کے مال پر ذکوۃ واجب ہے یا نہیں؟ اور  
ذکورہ واقعے میں ”یتامی“ سے مراد بالغ غلامی ہیں یا بالغ یتامی؟ لیکن پہلی بات  
تالیٰ غور ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان یتامی پر ذکوۃ  
قرض سمجھتے تھے، اور ان کے موال کو خود قرض لے لیتے تھے بھران سے قرض  
ہونے کی حالت ہی میں ذکوۃ نکالتے تھے۔ یہ صورت موجود ایک اکاذیب کی  
صورت سے بہت قریب ہے کہ ”تقویٰ“ کہ وہ قرض دیتے بچائے قرض بنانے کا  
مقصد ان اموال کو غنمون بنانا ہے اور نہ وجود کہ وہ قرض قرض لینے کے بعد  
حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ملکیت میں آگئیں، لیکن انہوں نے اسی  
رقبوں سے صلہ انگلیوں کی ذکوۃ ادا فرمائی۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہیں  
حقیقت کو غور و ادراک کے قہر میں قرار دے کر اس سے ذکوۃ ادا کی جاسکتی ہے۔

## زکوٰۃ کی نیت کا مسئلہ

بینک اکاؤنٹس سے زکوٰۃ کی وصولیابی پر تیسرا شبہ یہ کیا گیا ہے کہ بینکوں سے حیرا زکوٰۃ وصول کرنے کی صورت میں اصحاب اموال کی طرف سے نیت متحقق نہیں ہوگی، حالانکہ نیت ارادے زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔

اس سلسلے میں مجلس کی سابقہ تحریر میں عرض کیا گیا تھا کہ جس اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حکومت کو ہے، ان میں حکومت کا وصول کرنا بذاتِ خود نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اور دلیل میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت بھی چشم کی گئی تھی کہ

﴿وہی محصور الکوحیٰ ادا اخذہا الامام کرہا فوصعہا  
موصعہا احراء لانہ ولایۃ احد الصدقات فقام احدہ  
ممام دفع لہا لک، وہی القیۃ: وہی اشکال لان لایۃ بہ  
شرط ولم توجد منہ، اقلت: قول الکوحیٰ فقام لاحد الخ  
بصلح الجواب۔ قاتل﴾ [شامی ص ۳۵۵ جلد ۲]

اس پر بعض حضرات نے یہ شبہ ظاہر فرمایا ہے کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکور عبارت کے قائل یہ تحریر فرمایا ہے۔

﴿ثم قال في البحر والمفتي به انفصيل ان كان في

الاموال المظاهرة يستقل الفرض لأن السلطان اوتاه ولاية  
احدها وان لم يضعها موضعها لا يبطل حده ، وان كان في  
الولاية فلا

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اموال باطلہ کی زکوٰۃ اگر جبراً وصول کی جائے تو رد اور  
نہیں ہوگی۔

اس مسئلے میں عرض یہ ہے کہ مجلس نے اپنی تحریر سابق میں جو الفاظ لکھے  
تھے کہ ”حکومت کو جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق ہے ان میں حکومت کا  
وصن کر لینا یا اسے خود نیت کے قائم مقام ہو جانا ہے۔“ وہ اسی عبارت کے پیش  
نظر لکھے تھے کیونکہ مذکورہ عبارت میں ”اس پر ہے کہ سلطان کو“ دلائل اخذ  
حامل تھی یا نہیں؟ اور ہیکل اکاؤنٹس سے ”دلائل اخذ“ کے دلائل کل پیچھے تفصیل  
کے ساتھ بیان کئے جا چکے ہیں لہذا اسی بحث مسئلے میں مذکورہ عبارت سے علم میں  
کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

۱۰ اور جن اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حکومت کو ہے ان میں حکومت  
کی وصولی کا نیت کے قائم مقام ہو جانا ائمہ اربعہ کے نزدیک مسلم ہے ”اگرچہ ائمہ  
علاء نیت کے مسئلے میں اتنے سخت ہیں کہ بعض صورتوں میں دلائل نیت کو بھی  
مستحب نہیں مانتے مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سارا مال بے نیت زکوٰۃ کے صدقہ کر دے تو  
حنبلہ کے نزدیک اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ (ماتریرہ مطبوعہ جلد ۱)

لیکن ائمہ علاء کے نزدیک نیت کے فقدان کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔

(امثلین تہذیبۃ مطبوعہ جلد ۲۰۹ جلد ۲۰۱ و کتاب مطبوعہ جلد ۳۵ جلد ۲)

لیکن حکومت کی وصولی کے مسئلے میں ائمہ علاء بھی اس پر متفق ہیں کہ  
وہ نیت کے قائم مقام ہو جاتی ہے ”چنانچہ فقیر مالکی کی معروف کتاب ”سواہب  
النجیلین“ میں ہے۔

﴿ ذَا الْحَرَجِ رَجُلٌ لَزِمَ رُكَاةَ بَيْتِهِ عَمَّنْ هُوَ عَلَيْهِ وَعَبْدٌ لَهُ

بِئْسَ ذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ يَخْرُجُ رُكَاةَ الْإِمَامِ وَارُكَاةَ عَجْرَتِهِ ﴾

ترجمہ: اگر شخص اپنے گھر کے لیے نماز پڑھے اور امام کے ساتھ نماز پڑھے

اور اگر شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی معروف کتاب ”تہذیب“ ”المختار“ میں ہے

﴿ الْأَصَحُّ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ أَنَّ جِهَ الْمُسْلِمِ تَكْفِي أَمَّا حَذُّ

رُكَاةِ الْمُسْنَعِ ﴾ (۱۰۰) (المختار صفحہ ۲۸۸ جلد ۲)

اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں

﴿ وَلَا يَخْرُجُ إِسْرَاحَ الرُّكَاةِ لِأَيِّتِهِ إِلَّا أَنْ يَحْدُثَ الْإِمَامُ مَعَهُ

فَهَرًا ﴾ (موسم لابن قدامہ صفحہ ۲۳۸ جلد ۲)

پھر یہ ساری تفصیل تو ذکر کی وصولیابی کے وقت رکوع کی اور مجلس میں ہے اور اگر کسی کو اس میں شبہ ہی ہو تو اس کے لئے یہ راستہ موجود ہے کہ وہ غزوة وضع ہونے کے فوراً بعد نیت کر لے ”یونکہ اگر کوئی فضولی کسی کے پاس سے رکوع ادا کر دے تو جب تک مال الغیر (اس کے وکیل) کے قبضے میں ہے اس وقت تک اصل مالک رکوع کی نیت کر کے اس کی اجازت دے سکتا ہے“ اس کی تصریح فقہاء حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم کے کلام میں موجود ہے ”چنانچہ قنادی کا تفسیر میں ہے

﴿ وَحِينَ اتَّخَذَ رُكَاةَ عَمْرٍاءَ عَنْ مَالِ دَهْتِ الْعَبْدِ وَالْحَارَةِ

الْمَالِكِ، فَإِنْ كَانَ الْمَالُ فَاتِحًا هُوَ الْمَالُ الْفَقِيرِ حَرٌّ وَالْأَمْلَاءُ

كَذَا فِي السُّوَابِجَةِ ﴾ (الکبریہ صفحہ ۱۰۱ جلد ۱)

وَالَّذِي يُسَعِّاهُ وَيُتَمَالِي أَحَدُهَا فَالْغُضَابُ

## تصانیف

- ① حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب  
دارالافتاء دارالعلوم اسلامیہ کراچی
- ② حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب  
دارالافتاء دارالعلوم اسلامیہ کراچی
- ③ حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب  
دارالعلوم کراچی
- ④ حضرت مولانا مفتی عبدالحمید صاحب  
مدبر اعلیٰ ریسرچ
- ⑤ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب  
مجمع دارالعلوم کراچی
- ⑥ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب  
دارالعلوم کراچی
- ⑦ حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف سکھروی صاحب  
دارالعلوم کراچی
- ⑧ حضرت مولانا مفتی وحید اللہ صاحب  
دارالعلوم ہماکے ضلع بکری۔ لاہور

# اسلام میں خلع کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



مبین اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

ترم نقیبہ کا اس پر اتفاق ہے کہ "خلع" شوہر اور بیوی کا ایک، ہی  
 معاہدے جو قرینین کی رضامندی پر موقوف ہے۔ فیکس ۱۹۶۷ء میں یریم  
 کورٹ آف پاکستان کے جسٹس صاحبان نے یہ فیصلہ کیا کہ اگر عدالت تحقیق  
 کے ذریعہ کسی نتیجے پر پہنچے کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں رکھ سکتے تو عدالت  
 شوہر کی رضا مندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے۔ چنانچہ اس جیسے کے خلاف حضرت  
 مولانا محمد مستی قلی عثمانی صاحب مدظلہم سے یہ مقالہ تحریر فرمایا۔ اور اس فیصلے کا  
 تفصیل خوب دیا ہو بیش حد مت ہے۔

# فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضامین
۱۳۷	۱۔ سلام میر طبع کی حقیقت ..
۱۳۷	۲۔ تعارف ..
۱۳۲	۳۔ مسدود پر بحث ..
۱۳۳	۴۔ مساوات ..
۱۵۰	۵۔ سید کا بیان ..
۱۵۷	۶۔ صبح کا ہے یہ طلاق؟
۱۷۷	۷۔ حضرت بیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اقصہ
۱۷۹	۸۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک ارشاد
۱۸۰	۹۔ غشت و لائل
۱۸۳	۱۰۔ فقہاء کی مبارکتمیں ..
۱۸۴	۱۱۔ خلقی مسلک
۱۸۵	۱۲۔ شافعی مسلک
۱۸۶	۱۳۔ مالکی مسلک
۱۸۶	۱۴۔ حنبلی مسلک
۱۸۹	۱۵۔ جمع کا مثنوی مصوبہ
۱۹۱	۱۶۔ تاجی و تیری بین المردمیں



تحریر و تصنیف مولانا ابوبکر محمد علی صاحب

"النکاح من سنتی"

(۱۸۸۷ء)

نکاح میری سنت ہے

۱۔ حلاق ہے کا سچ مرید لگا ہے جس واسطے میں عورت پاب ہے اسے صرف ایک حلاق دلی  
 ۲۔ حلاق! فقط صرف ایک مرتبہ استغاثی کیا ہے اور اس کے بعد اس سے ٹیڑھگی اختیار کر لی  
 ۳۔ ہے اسی طرح قدرت گد، نے کے بعد وہ جو آزاد ہو جائے گی۔ ہمارے معاشرے میں یہ روایۂ استغاثی  
 تاہ کن صورت اختیار کر رہا ہے کہ جب بھی حلاق کی قوت آتی ہے شوہر میں سے کم حلاق سمجھا جاتا  
 ۴۔ جو سیارہ نکلتا ہے کہ جلد، وقت میں طلاقیں دے ادا گن دے۔ وہ اس گناہ کی دفعی سزا ہے کہ  
 ۵۔ شہرہٴ میاں سادی ہو وہ نکاح بھی رہا ہے جن احوال کے بغیر کاج بھی نہیں ہو سکتا۔ اصل لوگ یہ  
 ۶۔ نشت اس میں جگہ تیار اور نہیں حلاق ہیں۔ کے بعد عموماً ضرور دہریہ ہیں ہوتے ہیں۔

جیسا کہ علاج کر کے۔

لیکن اگر شوہر اس بات پر راضی نہ ہو تو عورت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو کچھ ماں معافہ پیش کر کے سے آزاد کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے، عموماً اس غرض کے لئے عورت ہر محاب کر دیتی ہے، اور شوہر اسے قبول کر کے عورت کو آزاد کر دیتا ہے۔ اس کام کے لئے اسلامی شریعت میں جو خاص طریقہ کار مقرر ہے، اسے فقہ کی اصلاح میں ”تخلع“ کہا جاتا ہے۔

”فُطِحَ“ عربی زبان کا لفظ ہے اور ”کُلِّحَ“ سے نکلا ہے جس کے معنی ”اُتارنے“ کے آتے ہیں عرب کہتے ہیں کہ خلعت اہلباس میں لے ہاس اتار دیا“ اس لفظ کو دو معنی کی جدا کی کے لئے اس لئے مستعار لیا گیا ہے کہ قرآن کریم میں شہر اور پوری کو ایک ہاس قرار دیا گیا ہے اور فُطِحَ کے ذریعہ دونوں اُتار دئے گئے ہاس اتار دیتے ہیں۔ (المیزان: ۱، المغرب صفحہ ۱۷۵، جلد ۸، دکن ۱۳۶۸ھ) (تذکرہ صفحہ ۱۱۱، جلد ۳، تصنیف ۱۳۶۷ھ)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے "فُطُوح" کی اصطلاحی تشریح اس طرح کی

➤ **رأيت ملكاً من ملوك بني أمية يقول لعاصم بن النخعي**

”خبر کے لئے کے (موضوع) کے لئے کر کے (موضوع) کو ذرا  
 کر“۔

(این بحث، فتح القدر، ج ۱، ص ۱۹۱، ۱۹۲)

فلاح اور مسرے شرعی معاملات کی طرح غلط بھی اصلاح و تہذیب کے ذریعہ  
نہجاً پاتا ہے۔ لیکن اگر زیادتی مرد کی طرف سے ہو تو تقریباً تمام فقہاء کرام کا اس

کتابخانه عمومی - جامعہ اسلامیہ مدرسہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند  
مدرسہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند، روڈ نمبر ۲۰، پورہ حسن علی انامی

پر اتفاق ہے کہ شوہر کے لئے معاوضہ دینا جائز نہیں اسے چاہئے کہ معاوضہ کے بغیر عورت کو طلاق دے دے۔ ایسی صورت میں اگر مرد معاوضہ دے گا تو مرتکب حرام اور سخت گناہ کا مرتکب ہو گا۔ اس لئے کہ اس بارے میں قرآن کریم کا واضح ارشاد یہ ہے

وَمَنْ أَتَىٰ ذَاكَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۚ وَمَنْ أَتَىٰ ذَاكَ شَرًّا يَرَهُ ۚ

وَمَنْ أَتَىٰ ذَاكَ خَيْرًا يَرَهُ ۚ وَمَنْ أَتَىٰ ذَاكَ شَرًّا يَرَهُ ۚ

(البقرہ: ۲۵۵)

شبیہاً

اور اگر تم اس کو ایک پیو کی گتہ دو سونے بدلو اور ان میں سے ایک کو تم نے چھ ماں دے دو تو اس ماں میں سے کچھ (واپس) نہ لو کیا اس کو پہچان اور کچھ گناہ کے طور پر واپس لوگے؟

بال اگر زیادتی عورت ہی کی جانب سے ہو اور وہی رشتہ نکاح کو حل کرنا چاہتی ہو تو اس صورت میں مرد کے لئے معاوضہ لینا جائز ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ یہ معاوضہ بہر کی مقدار سے زیادہ نہ ہو، تاہم اگر بہر سے زیادہ مقدار باقی رہا تو اسے معاوضہ سے منہ پر کر لی گئی تو بھی غلط صحیح ہو گا اور عورت کو پورا مفروضہ معاوضہ دینا ہو گا۔

(در نفع و مضار ص ۵۷ ج ۳ و ج ۴ رائق ص ۵۷ ج ۴)

قرآن کریم کی متعدد ذیل آیت کا ایک مطلب ہے

وَلَا تَأْخُذْ زُنًىٰ يَكُونُ خَيْرًا لَّكَ إِن تَخَافُ إِلَّا ذِي النِّفَاقِ

خُدُودِ الْمُنَافِقِينَ ۚ إِنَّكَ لَخَدِيدٌ لِّلْكَافِرِينَ ۚ

وَمَا أَفْعَدُ لَكَ

(البقرہ: ۲۵۵)

یہ آیت ص ۵۷ ج ۴ مطبوعہ المجلد ۱۲، ص ۵۷ ج ۴، ص ۵۷ ج ۴، ص ۵۷ ج ۴

یہ آیت ص ۵۷ ج ۴ مطبوعہ المجلد ۱۲، ص ۵۷ ج ۴، ص ۵۷ ج ۴، ص ۵۷ ج ۴

۳ اور جو مال تم نے اپنی بیویوں کو (سپردہ خیرہ کے طور پر) دیا ہے، اس میں سے کچھ واپس نہ لو، البتہ یہ کہ وہ جہن کو جس بات کا خوف ہو کہ نہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے، پس اگر (اے حکام) تم کو خوف ہو کہ وہ جہن اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھیں گے تو ان دواہلوں پر اس مال میں کوئی گناہ نہیں ہے جسے عورت بطور نذرانہ دے (اور اپنی جان بچا لے)۔ ۴

”خج“ کا معاملہ دو جہن اذخو کر سکتے ہیں، بعض فقہاء نے اس کے لئے  
دراست سے رجوع کرنا ضروری قرار دیا ہے، لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے  
تذویک یہ معاملہ باقی رہتا ہے، ”سکتا ہے“ عدالت میں جانے کی ضرورت  
نہیں ہے۔

پہر اس میں فقہاء مجتہدین کا اختلاف ہے کہ "طلع" کی حیثیت طلاق کی ہے  
یا صیغہ کی؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ "حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ" حضرت  
عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ "حضرت سعید بن مسیب" "حسن بصری" "عطاء"  
قاضی شریح " "غصہ" "ابراہیم النخعی" "حامد بن زید" رضی اللہ تعالیٰ عنہ "امام مالک رحمہ  
اللہ علیہ" "امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ" "سفیان ثوری" "امام اردبیلی" اور صحیح قول کے  
مطابق امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ "طلوع طلاق ہے" لیکن  
حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ "حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ" "طاوس"  
عمرہ "امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ علیہ" "سلي بن راہویہ" "ابو ثور" اور داؤد ناہری  
کا کہنا یہ ہے کہ طلع صیغہ خارج ہے اور اس پر طلاق کے احکام جاری نہیں ہوں گے  
امام شافعی رحمہ اللہ علیہ "کا قدم نہ سب بھی کی تھا لیکن عمر" انہوں نے پہلے نہ سب کو

اختیار کر لیا تھا۔ (تفسیر ابن کثیر، ص ۲۵۷، ج ۱، المکتبۃ النجاریہ، المبرینی، ص ۱۲۵، دورۃ) یہ  
 (بجانب صفحہ ۶۹، بند ۲)

اس اختلاف کا مطلب سمجھنے کے لئے یہ رہیں، فقہین کرنا ضروری ہے کہ  
 اسلام سے مرد کو تین طلاقوں کا اختیار دیا ہے، اگر وہ ان تینوں طلاقوں کو ایک وقت  
 دینے کا گناہ کرے تو پھر بیوی سے نہ رجوع کر سکتا ہے اور نہ حلالہ کے بغیر دوبارہ  
 نکاح ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دے، اسے  
 دوبارہ رشتہ نکاح قائم کرنے کا اختیار دیتا ہے، اب اگر وہ اس اختیار کو استعمال  
 کر کے بیوی کو دوبارہ نکاح میں لے آئے تو چونکہ وہ ایک طلاق پہلے استعمال کر چکا  
 ہے، اس لئے اسے اب صرف دو طلاقوں کا اختیار رہے گا، یعنی اگر وہ دو طلاقیں  
 بھی دے دے گا تو پھر بیوی سے نہ رجوع کر سکے گا، نہ حلالہ کے بغیر دوسرا نکاح۔

اب جو حضرات ”خلع“ کو طلاق قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک جو شخص  
 اپنی بیوی سے ایک مرتبہ خلع کر لے تو یہ طلاق شمار ہوگی، لہذا اگر وہ اس کی  
 رضامندی سے اسے دوبارہ نکاح میں لے آئے تو اسے اب صرف دو طلاقوں کا  
 اختیار ہوگا، یعنی اب وہ اگر دو طلاقیں بھی دے دے گا تو طلاقِ مطلقہ واقع ہو جائے گی،  
 جس کے بعد دوبارہ نکاح بھی حلالہ کے بغیر نہیں ہو سکے گا۔ لیکن جو حضرات خلع کو  
 خلع قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اگر خلع کے بعد میاں بیوی باہمی رضامندی سے  
 دوبارہ نکاح کر لیں تو شریعت کو ہر دستورِ ختم طلاقوں کا اختیار دیتا ہے، اور صرف دو  
 طلاقوں سے بیوی مستطاف نہیں ہوتی کیونکہ خلع کو طلاق شمار نہیں کیا گیا۔

(دار فقیہ، المصطلح، ص ۱۷۲، بند ۱)

لیکن اس پر اتفاق ہے کہ خلع سے حوریت بابت ہو جاتی ہے، یعنی اس کے  
 بعد شوہر کی طرف طور پر رجوع نہیں کر سکتا، ہاں دو طلاقوں کی باہمی رضامندی سے دوبارہ  
 نکاح ہو سکتا ہے، صرف سعید بن مسیب اور ابن شہاب سے ایک روایت یہ مقبول  
 ہے کہ اگر مرد عدوت کے دوران بدلہ خلع واپس کر دے تو کیطرف طور پر رجوع کر سکتا

ہے، لیکن مجبور فلانی نے اس قول کو قبول نہیں کیا۔

دائن رشید، دیوانہ مجید صفحہ ۷۷ جلد ۲

معاوضہ و تکر طلاق حاصل کرنے کے لئے "خلع" کے علاوہ "مبارات" "صلح" "قدیم" اور طلاق علی مال سے الفاظ بھی مستعمل ہیں، ان کے درمیان فرق لفظی نوعیت کا ہے، اسی لئے یہ تمام الفاظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے رہے ہیں، البتہ بعض ماکی فقہاء نے ان الفاظ میں اصطلاحی فرق بیان کیا ہے کہ :

"اگر عورت چارے بھر کے بدلے میں طلاق حاصل کرے تو اسے خلع کہیں گے، ورنہ اگر میرا کچھ حصہ معاوضہ قرار پائے تو وہ قدیم کہلائے گا" اور اگر پھر سے زائد مقدار کو عوض مقرر کیا جائے تو وہ صلح ہوگی، اور اگر طلال کے بدلے میں عورت اپنا کمال اور حق ساقط کرے تو اسے مبارات کہنا جائے گا۔"

دائن رشید، دیوانہ مجید صفحہ ۷۷ جلد ۲ روح الباری ۳۳۲ جلد ۲، غیر

الفرغی صفحہ ۱۳۷ کے ۱۳ جلد ۲

### مسئلہ زیر بحث

"خلع" اور اس کے احکام کا یہ نہایت مختصر تعارف اس لئے پیش کیا گیا ہے تاکہ آئندہ مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو، اس مقالے میں خلع کے تمام احکام کو بالا دستیاب پیش کرنا مقصود نہیں، بلکہ خلع سے متعلق ایک خاص مسئلہ پر گفتگو کرنا ہے جو چند سالوں سے اس ملک میں خاصی اہمیت حاصل کرچکا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے۔

اب تک تمام فقہ و اور مجتہدین کا اس پر اتفاق چلا آتا ہے کہ "مطلوع شوہر" اور بیوی کا ایک باہمی معاملہ، TRANSACTION ہے جو فریقین کی رضامندی پر موقوف ہے، لہذا کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو مطلق پر قابو نہ لے کرے اور نہ بیوی کو۔ یہ ہے کہ وہ شوہر سے بڑا قانون حاصل کرے۔

غیر منقسم ہندوستان اور پاکستان کی عدالتیں بھی مسلمانوں کے مفادات میں اسی اصول کے مطابق فیصلے کرتی آئی تھیں۔ اس سلسلے میں عمری بی بی عام محمدیہ اور سعیدہ خاتم بی بی عام محمد سجک کے دو مقدمات کافی مشہور ہیں "عمری بی بی عام محمدیہ کے مقدمے میں جنس عبد الرحمن اور جنس ہارنس نے مقدمہ طور پر یہ جھوٹا دیا تھا کہ عورت شوہر کی مرضی کے بغیر مطلق نہیں کر سکتی۔

(عمری بی بی عام محمدیہ، ۲۰۷-۱۹۴۵، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۰۳-۱۰۴)

اسی طرح سعیدہ خاتم بی بی عام محمد سجک کے مقدمے میں جنس ۷۰-۷۱ کا ریکارڈ "جنس محمد جاں اور جنس خورشید رحمان صاحبان نے بھی فیصلہ کیا تھا کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر مطلق نہیں ہو سکتا۔ اور محکم اختتام سراج" ناپسندیدگی اور امرت کی بناء پر عدالت نکاح کو ختم نہیں کر سکتی۔

(سعیدہ خاتم بی بی عام محمد سجک، بی بی ایل ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴)

لیکن سنہ ۱۹۵۹ء میں لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس شیر احمد "جسٹس بی۔ ڈی۔ کیکاؤس اور جسٹس مسعود احمد صاحبان نے بتیس فاطمہ بی بی عام محمدیہ کے مقدمے میں یہ فیصلہ دیا کہ اگر عدالت تحقیق کے ذریعہ اس نتیجے تک پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر مطلق کر سکتی ہے۔

(بتیس فاطمہ بی بی عام محمدیہ، ۱۰۱-۱۰۲، بی بی ایل ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶)



پھر سنہ ۱۹۶۷ء میں سپریم کورٹ کے معزز جج صاحبان جسٹس ایس۔ اے۔ رحمان، جسٹس فضل کبیر، جسٹس حو، الرضی، جسٹس محمد یعقوب علی اور جسٹس ایس۔ اے۔ محمود صاحبان نے بھی خورشید بیگم بنام محمد امین کے مقدمے میں اسی نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے۔

(خورشید بیگم بنام محمد امین - ۲، جلد اول - ۱۹۶۷ء سپریم کورٹ ۹۷)

اس مقالے میں ہم منہ سے حلق خاص ی مسکے پر تنقید کریں گے کہ تنہا منہ نہیں کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے یا ان میں سے کوئی دوسرے کو اس کی منہ کے بغیر منہ پر مجبور بھی کر سکتا ہے؟

ہماری تحقیق کی مدد تک تحت اسلامیہ کے تقریباً تمام فقہاء مجتہدین اس بات پر متفق ہیں کہ دو قرآن و سنت کے دلائل بھی سی کی تائید کرتے ہیں کہ تنہا قرآن کی باہمی رضامندی کا معاملہ ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس مقالے میں ہم اسی مسئلہ کے متعلق دلائل پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جناب جسٹس ایس۔ اے۔ رحمان صاحب کی ہمارے دل میں بڑی قدر و حرمت ہے، وہ ایک قابلِ احترام دانشور ہیں، اور انہوں نے اپنی تحریروں سے ملک و ملت کی قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں، لیکن چونکہ ذریعہ مسکے میں ہمارے نزدیک ان کا موقف جہور تحت کے خلاف اور شرعی اعتبار سے نارست ہے، اس لئے ہم یہاں ان کے دلائل پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔

### مساوات

جناب جسٹس ایس۔ اے۔ رحمان صاحب نے سب سے پہلے صریحاً ذیل آیت قرآنی سے استدلال کیا ہے

﴿وَمَنْ يَسْلُ عِلْيٰہِ بِالْمَرْغُوبِ﴾

”اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو  
ان عورتوں پر ہیں تاکہ ان کے موافق۔“

جنس صاحب نے اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جس  
طرح مرد کو عورت کی رضامندی کے بغیر طلاق کا قانونی حق دیا گیا ہے اسی طرح  
عورت کو بھی مرد کی رضامندی کے بغیر طلاق کا حق ملنا چاہئے۔

(الہامی وی سنہ ۱۹۷۷ء پریم کورٹ ص ۱۱۳)

لیکن یہ استدلال یوحہ ذیل درست نہیں ہے۔

① جنس صاحب نے اس آیت کے آگے جملہ پر غور نہیں فرمایا قرآن کریم میں  
پوری آیت اس طرح ہے :

﴿وَمَنْ يَسْلُ عِلْيٰہِ بِالْمَرْغُوبِ وَلِلرَّجُلِ عِلْيٰہِ ذَرْجٰہُ  
وَالْعَرِیْہِ نَعِیْکَہُ﴾

”اور عورتوں کے بھی حقوق ہیں جو مثل انہی حقوق کے ہیں جو  
ان عورتوں پر ہیں تاکہ ان کے موافق اور مردوں کا ان کے  
مقابلے میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زبردست  
ہے حکیم ہیں۔“

(ترجمہ لغز، حضرت علامہ)

اس آیت میں وَلِلرَّجُلِ عِلْيٰہِ ذَرْجٰہُ کے الفاظ و، فتح طور پر ولایت کر رہے ہیں کہ  
بعض معاملہ میں جو اختیارات مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو حاصل نہیں ہیں۔

② اگر اس آیت کا مطلب یہ لیا جائے کہ زوجین تمام حقوق و فرائض میں بالکل  
برابر ہیں تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مرد کو بغیر معاوضہ دہئے طلاق دینے کا اختیار

حاصل ہوا اور عورت معاوضہ اس کے بغیر طلاق حاصل نہیں کر سکتی۔ حالانکہ  
 زوجین کی مساوات اگر یہ تصور لیا جائے کہ رشتہ نکاح کو قطع کرے جس بھی  
 دونوں برابر ہیں، عورت کو بھی مرد کی طرح طلاق کا اعتبار ملنا چاہئے۔ حالانکہ یہ وہ  
 بات ہے جسے مسلمانوں نے بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(۴) حرم فقہاء و مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں زوجین کی  
 مساوات کا ذکر یا کیا ہے، معاشرتی مساوات سے اور نہ ہمال تک طلاق اور  
 رشتہ نکاح کو ختم کرے کا حوالہ ہے، معمولی حالات میں اس کا عمل اختیار صرف  
 مردوں سے اور نہ ہی کی طرف قرآن کریم میں اتنا غلط اسکے درجہ اشارہ کیا گیا ہے

وَالْمَرْءُ عَلَى رَجْعِهِ

”اور مردوں کا ان (عورتوں) کے مقابلے میں کچھ درجہ پہلو  
 ہے۔“

اس موطن پر فقہاء و مفسرین کے چند اقوال درج ہیں۔

(نصف) حسرت ہو جائے کہ فرماتے ہیں کہ

وَالْمَرْءُ عَلَى رَجْعِهِ دَرَجَةٌ قَالَ نَصَلُّهُ وَيَسْ هَٰذَا لَا

لَا مَسْرُورٌ

”آیت قرآنی وَالْمَرْءُ عَلَى رَجْعِهِ دَرَجَةٌ کا مطلب یہ ہے کہ  
 مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے لیکن عورت کو اس محنت  
 میں کون اصرار نہیں۔“

(۵) امام محمد بن حنفیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”مرد عورت کو طلاق دے سکتا ہے“

(۶) امام فخر رازی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”اس آیت کی پہلی تفسیر کرتے

طوان موصود من لزوجہ لایب لا اداکان کی واحد  
 مہما بر عیا حق لا حر و ملک اعمق المشہ کہ کثرو  
 شہرائی بعضہا ہے

انوروی مسرکیم صمدہ ۶۵ جلد ۱ صفحہ ۱۰۰

”زوجیت کے عقائد اس وقت تک پورے نہیں ہو سکتے جب  
 تک کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق کی رعایت نہ  
 کرے“ اور یہ مشترک حقوق بہت سے ہیں جن میں سے بعض  
 کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں۔“

اس کے بعد اسہول نے تمام مذہبی حقوق میں مساوات کا ذکر کیا ہے ”اس کے بعد  
 واپس اعلیٰ علیہن کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں

”ان الرزق قادر علی تطبیق و ادا حلقہ ہو قادر علی  
 مراحمہا شامت، مرۃ أم لا تشاء، اما المرۃ دلائلہ و علی  
 تطبیق الروح و بعد لعلای لا تقدر علی مراحمۃ الروح ولا  
 تقدر یضاً علی أن تنبع الروح من المراحمہ ہے

(تفسیر کیم - صفحہ ۱۰۷ جلد ۲)

”شوہر عورت کو طلاق دینے پر قادر ہے اور طلاق دینے کے بعد  
 رجوع بھی کر سکتا ہے عورت چاہے یا نہ چاہے لیکن عورت  
 نہ شوہر کو طلاق دے سکتی ہے نہ طلاق کے بعد شوہر سے  
 رجوع کر سکتی ہے“ اور ”شوہر کو رجوع سے روک سکتی ہے“

(رج) ۱۰۰ ابو عبد اللہ القزلبی رحمۃ اللہ علیہ (ماکلی) اپنی تفسیر میں اس مسئلے کی شرح

کرتے ہوئے علامہ مابودی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کرتے ہیں

فَوَلَّاهُ رَفْعَ الْعَقْدِ دَوَّاهُ

ترجمہ: جامع احکام الشرائع ص ۱۶۶ جلد ۳ دارالکتب المصریہ

۱۹۶۶ء

”عقد نکاح کو حتم کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہے عورت کو نہیں۔“

ظاہر ہے کہ ان دنوں کل کی موجودگی میں وَلَّاهُ رَفْعَ الْعَقْدِ دَوَّاهُ سے قطع نظر کر کے صرف زَعْنُ بِمَثَلِ الدَّيْ عَشِيْنِ بِالْمَعْرُوفِ کے الفاظ سے اس بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ محض پسندیدگی کی بناء پر عورت شوہر کو بزدلی عداوت تلخ پر مجبور کر سکتی ہے۔

آیت نزع

اس کے بعد جناب جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے اس آیت کے بعض الفاظ سے استدلال فرمایا ہے جو نزع کے بارے میں تاثر ہوئی ہے پوری آیت یہ ہے :

وَإِذَا طَلَّقَ الْمَرءُ نِسَاءً فَلْيَسَّ لَهُ فِى الْفُتُوْكِ وَفِي الْمَوَارِثِ وَفِي الْمَوَارِثِ وَفِي الْمَوَارِثِ

بِمَثَلِ نَكْمٍ أَنْ يَأْخُذَ وَاعِثًا يَسْتَوْكِنُ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ الْإِلَّ

بَيْنَهُمْ حُدُودَ اللَّهِ يَنْحَسِبُ الْأَتْبَابَ حُدُودَ اللَّهِ لَا يَجْعَلِ

عَلَيْهِمْ رِيْسًا فَبِأَنذَرْتُكُمْ بَلَاءَ حُدُودِ اللَّهِ فَالَّذِينَ تَرَوْنَ كَثِيرًا

تَتَذَكَّرُ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿۱﴾

”مطلق دو مرتبہ (یا ز) ہے پھر خواہر کہ لیتا کعبہ کے موافق

خواہر ہوا خوش عنوانی کے ساتھ ”اور تمہارے لئے یہ

ہاں خطاب نہیں کہ کچھ بھی لو اُس میں سے جو تم نے اُن کو دیا تھا مگر یہ کہ میان بیوی و دونوں کو احتکال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے سو اگر تم لوگوں کو یہ احتکال ہو کہ وہ دونوں ضوابط خداوندی قائم نہ کر سکیں گے تو دونوں پر کوئی عذاب نہ ہو گا اُس چیز میں جس کو دے کر عورت اپنی جان چھڑا لے یہ خطہ کی ضابطے ہیں اس قسم ان سے دہرست لکھ اور جو شخص خدا کی ضابطوں سے دہر شکل پاسے ایسے ہی لوگ اپنا نقصان کرنے والے ہیں۔

(رہبر مآخذ حضرت مولانا قادیانی رحمہ اللہ علیہ)

جلسہ اہلس سے رحمان صاحب نے اس بات پر حشود قلبیہ اور مفسرین کے اقوال پیش کئے ہیں کہ اس آیت کے الفاظ **فَإِنْ حُجِّبَ الْأَبْنَاءُ عَنْكُمْ وَاللَّهُ يُشَاءُ** (سو اگر تم کو یہ احتکال ہو کہ وہ دونوں ضوابط خداوندی کو قائم نہ کر سکیں گے) میں خطاب حکام اور اولوالاخر کو ہے اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر حکام عدالت یہ سمجھتے ہوں کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ کر سکیں گے تو وہ شوہر کی رضا مندی کے بغیر ملنے اور یہ نکاح صحیح کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں ابن کثیر (رحمہ اللہ) اور مفسر الخیر کے شیخ تاج کو بطور نظیر پیش کر کے آفریں وہ علامہ ابن حنبل رحمہ اللہ علیہ کی حدیث اللہ یہ علامہ ایک کبریتار منہ رحمہ اللہ علیہ کی احکام القرآن اور صحیح بخاری کے حواشی سے یہ فرماتے ہیں کہ

”اگر عورت مرد سے ناقابل اصلاح (INCURABLE

AVERSION) کہتی ہو تو یہ منع کے لئے کافی وجہ جو

ہے۔“ (ابن کثیر رحمہ اللہ) (پہلی کورٹ) ۱۹۷۷ء ص ۱۹۷

لیکن اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس آیت میں **فَإِنْ حُجِّبَ** الخ

کا خطاب حکام کو ہے، جیسا کہ بہت سے علماء نے کہا ہے تب بھی اس آیت سے استدلال کسی طرح صحیح نہیں۔ آیت میں تو صرف اتنا کہا گیا ہے کہ اگر حکام کو اس بات کا حتمی ہو کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو زوجین کے لئے طلع کر لینے میں کوئی گناہ نہیں۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ زوجین میں سے کسی کو طلع کرنے پر مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر آیت کا حتمی یہ ہو تاکہ حکام کی ضرورت میں زوجین یا زوجین میں سے کسی ایک کو طلع پر مجبور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں جیسا کہ جنس صاحب کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے، تو صاف یہ کہا جاتا کہ ”مگر تم کہ اس بات کا اطمینان ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو تمہیں اختیار ہے کہ اس کے درمیان نکاح کو جمع کرو“ لیکن کہا یہ جارہا ہے کہ ”ایسی صورت میں زوجین پر طلع کرنا کوئی گناہ نہیں“ اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر حکام کے پاس زوجین کی ناچاقی کا کوئی معاملہ آئے اور وہ محسوس کریں کہ اب یہ لوگ حدود اللہ کی حفاظت نہیں کر سکیں گے تو وہ زوجین کو طلع کا مشورہ دے سکتے ہیں، لیکن طلع کا معاملہ زوجین اپنی رضامندی ہی سے کریں گے۔

اب رہا یہ سوال کہ جب ”طلع“ قرعین کی ماہی، مساندوں پر موقوف ہے تو پھر **بِذِیْ حُجَّتِہِمْ اِلَیْہِ** میں خطاب ”اُولُوْا لَامَرٌ“ (حکام) کو کیوں کیا گیا؟ سوال کا جواب اس معاشرتی پس منظر کو چسپا نظر رکھ کر ہی آسانی سے دیا جاسکتا ہے جس میں یہ آیت نازل ہو رہی ہے۔ اس زمانے میں ”اُولُوْا لَامَرٌ“ کی حیثیت صرف ایک بیچ اور حاکم ہی کی نہیں تھی بلکہ ایک مصلح، نفی اور خیر کی بھی تھی، لوگ صرف دیگران حاصل کرنے کے لئے ہیں بلکہ بہت سے معاملات میں محض شریعت کا علم معلوم کرنے یا مشورہ طلب کرنے کے لئے بھی ان سے رجوع کرتے تھے۔ لہذا اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر تم سے اس جیسے معاملے میں رجوع کیا جائے تو تم انھیں طلع کا مشورہ دے سکتے ہو، نیز اپنی نگرانی میں طلع کا معاملہ کر سکتے ہو۔

دو ایسا مرد کو محض مخاطب کریتے ہے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ انھیں منع کے معاملے میں وہ عمل اختیارات حاصل ہو گئے ہیں جو زوجین کو حاصل ہیں اس وقت حجت کے لئے دو مثالیں پر غور فرمائیے

① فرض کیجئے کہ حکام کے پاس ایک ایسا مقدمہ آتا ہے جس میں زوجہیں میں سے کوئی ظلع پر راضی نہیں (مرد اس لئے کہ وہ عورت و جدا نہیں کرنا چاہتا) اور عورت اس لئے کہ وہ بلا معاوضہ طلاق چاہتی ہے) اور کوئی ایسی صورت بھی نہیں پائی جاتی (مثلاً شوہر کا جنون وغیرہ) جس کی موجودگی میں عدالت کو نکاح صحیح کرنے کا اختیار ہوتا ہے، البتہ حکام یہ خوف رکھتے ہیں کہ نکاح کے قائم رہنے کی صورت میں یہ دونوں "معدود لفظ" کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ عورت سے منع کرنے کو پوچھا جاتا ہے لیکن وہ منع پر راضی نہیں ہوتی تو کیا اس صورت میں محض اس وجہ سے کہ "فَإِنْ جَعَلَ الْأَمْرُ لِحَدُودِ اللَّهِ" الخ میں حکام کو مخاطب کیا گیا ہے، حکام ان دونوں کے درمیان رہبرِ حقیقی ظلع کے ذریعہ نکاح صحیح کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں!

② فرض کیجئے کہ ایک مقدمے میں روادٹی چونکہ عورت کی طرف سے ہے اس لئے شوہر ہر معاف کرائے بغیر طلاق دینے پر تیار نہیں ہوتا۔ دوسری طرف عورت ظلع پر راضی نہیں ہو یا تو طلاق ہی نہیں چاہتی یا طلاق کے معاوضے میں ہر معاف کرنے پر راضی نہیں ہو کیا یہی صورت میں حکام عورت کو قطع پر مجبور کر کے نکاح صحیح کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ نہیں! اور کوئی بھی شخص محض "فَإِنْ جَعَلَ الْأَمْرُ لِحَدُودِ اللَّهِ" کے خطاب سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ اس کے ذریعہ ان صورتوں میں حکام کو ضرورتی ظلع کے ذریعہ نکاح صحیح کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

آیت کا سیاق

یہ بات کہ اس آیت میں حکام کو ظلع کرانے کا اختیار صرف اس صورت



میں دیا گیا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر راضی ہوں، آیت کے سیاق (CONTEXT) پر غور کرنے سے اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ تنبیہ کے سلسلے میں آیت کے الفاظ یہ ہیں:

وَلَا تَحِلُّ لَكَ اَنْ تَاْخُذُوْا عَمَّا رِبُّوْا مِنْ شَيْءٍ اَنْ  
تَحِلَّ اِلَيْهِمْ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَمَنْ جَعَلَ اِلَّا بِمَعَاذِ اللّٰهِ  
وَمَا تَحِلُّ لَكُمْ عَلَيْهِمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ

"اور تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ تم میں سے کچھ نہ  
جو تم نے اُن (عورتوں) کو دیا ہے مگر یہ کہ میں بیوی دونوں کو  
احلال ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے" پھر  
پس اگر (اے حکام) تم کو یہ احلال ہو کہ وہ اللہ کے ضابطوں کو  
قائم نہ کر سکیں گے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہ ہو گا جس کو بطور  
فدیہ دے کر عورت اپنی جہنم بھرائے۔"

اس میں پہلا جملہ واضح طور پر اس بات کی نشاندہی کر رہا ہے کہ قرآن  
کریم کا یہ حکم اس صورت سے متعلق ہے جبکہ مہر میں بیوی دونوں کو احلال ہو کہ وہ  
اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے اور اس وجہ سے دونوں فقیر بنا چاہتے  
ہوں یا کم از کم اس پر رضی ہوں۔ پھر آگے "فَمَنْ جَعَلَ اِلَّا بِمَعَاذِ اللّٰهِ" کے جیسے کے  
شروع میں قائم تعقیب (جس کا اردو ترجمہ "پس" ہے) صاف ہدایت کر رہی ہے کہ  
حکام کو یہ خطاب بھی اسی صورت سے متعلق ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے یعنی  
اَلَا تَحِلُّ لَكَ اَنْ تَاْخُذُوْا عَمَّا رِبُّوْا مِنْ شَيْءٍ (مگر یہ کہ میں بیوی دونوں کو احلال ہو کہ وہ اللہ  
تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے۔)

پھر اس آیت میں "فلا تحذع علیہا" (ان دونوں میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ بھی خاص طور سے قابلِ غور ہیں، معنی غور و فکر سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ الفاظ اپنے ضمن میں شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کا واضح مفہوم رکھتے ہیں، اس کی تشریح کے لئے ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں۔

آپ اگر مزید سے یہ کہیں کہ "تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں" تو اس جملے سے ہر شخص یہ سمجھے میں حق بجانب ہو گا کہ ذرا پہلا بیوی کو طلاق دینا چاہتا تھا یا کم از کم اس پر راضی تھا لیکن اسے یہ شک تھا کہ میرے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ آپ نے یہ کہہ کر اس کے شک کو دور کیا ہے کہ "تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں"۔

اس کے برعکس آپ کے ان الفاظ سے کوئی بھی شخص جسے بات سمجھنے کا حلیہ ہو یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ ذرا طلاق دینے پر راضی نہیں تھا اور آپ اس جملے کے ذریعہ اسے طلاق پر مجبور کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ اگر وہ طلاق دینے پر سرے سے راضی ہی نہ ہو بلکہ اس سے انکار کر رہا ہو تو آپ سے مجبور کرے کے لئے یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ "تمہیں طلاق دینا پڑے گی" یا "تمہیں بتو یہ قانون علیحدگی پر مجبور کیا جائے گا" لیکن اس صورت میں یہ کہنا بالکل بے عمل اور بے معنی بات ہوگی کہ "تمہارے لئے طلاق دینے میں کوئی گناہ نہیں" یہاں بھی قرآن کریم نے "فلا تحذع علیہا" (ان دونوں میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں) کے الفاظ، سبباً بیان کیے ہیں جس کا واضح مطلب ہی یہ ہے کہ قرآن کریم صرف اس صورت کو بیان کر رہا ہے جس میں شوہر اور بیوی دونوں طلاق پر راضی ہیں۔ ورنہ "فلا تحذع علیہا" کے الفاظ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ زوجین کے شلغ پر راضی ہو جانے کے بعد ان میں سے ہر

ایک کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ میرے لئے یہ سو گناہ چار سے یا پچیس سو گناہ ہو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ مجھے دیکر طلاق حاصل کرنا شاید جائز نہ ہو اور مرد کو یہ شک گذر سکتا تھا کہ طلاق پر مجھے وصول کرنا گناہ ہو اللہ تعالیٰ سے بلاشبہ رحمہ اللہ  
دوسرے کو کوئی گناہ نہیں کے لفظ سے دو قول کا شبہ ہو رہا تھا۔

بلکہ ان الفاظ میں شہر کی رضا مندی کا مطلب اور نیا و وضع ہے۔ اس لئے "مواہر مع کے متباد" کے کا نیا "شہر" معنی کو ہر سکنا ہے "یونکہ" روپیہ اصول لڑے والی ہے "مخلاف عورت کے" وہ روپیہ ہر کرتی ہے۔

اس کے علاوہ اسی "تبت میں آگے" جتنا افشاد کے الفاظ بھی  
 قابلِ غور ہیں۔ اس میں پرنس شیخ کو "تدبیہ" اور عورت کی دانتی کو "الحمد" کہا  
 گیا ہے، اور بقول علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ یہ خود "سبابت کی واضح دلیل ہے کہ  
 "شیخ" ایک عقد معاشرہ ہے جس میں غریبوں کی بھی رضا مندی ضروری ہے۔  
 جس کے "تدبیہ" عرب زبان میں اس مال کو کہا جاتا ہے جو حقیقی قیدیوں کو پھڑانے کے  
 لئے پیش کیا جاتا ہے اس مال کو پیش کرنا "الحمد" اور قبول کرنا "الحمد" کہلاتا  
 ہے۔ (۱)۔ (۲)۔ (۳)۔ (۴)۔ (۵)۔ (۶)۔ (۷)۔ (۸)۔ (۹)۔ (۱۰)۔ (۱۱)۔ (۱۲)۔ (۱۳)۔ (۱۴)۔ (۱۵)۔ (۱۶)۔ (۱۷)۔ (۱۸)۔ (۱۹)۔ (۲۰)۔ (۲۱)۔ (۲۲)۔ (۲۳)۔ (۲۴)۔ (۲۵)۔ (۲۶)۔ (۲۷)۔ (۲۸)۔ (۲۹)۔ (۳۰)۔ (۳۱)۔ (۳۲)۔ (۳۳)۔ (۳۴)۔ (۳۵)۔ (۳۶)۔ (۳۷)۔ (۳۸)۔ (۳۹)۔ (۴۰)۔ (۴۱)۔ (۴۲)۔ (۴۳)۔ (۴۴)۔ (۴۵)۔ (۴۶)۔ (۴۷)۔ (۴۸)۔ (۴۹)۔ (۵۰)۔ (۵۱)۔ (۵۲)۔ (۵۳)۔ (۵۴)۔ (۵۵)۔ (۵۶)۔ (۵۷)۔ (۵۸)۔ (۵۹)۔ (۶۰)۔ (۶۱)۔ (۶۲)۔ (۶۳)۔ (۶۴)۔ (۶۵)۔ (۶۶)۔ (۶۷)۔ (۶۸)۔ (۶۹)۔ (۷۰)۔ (۷۱)۔ (۷۲)۔ (۷۳)۔ (۷۴)۔ (۷۵)۔ (۷۶)۔ (۷۷)۔ (۷۸)۔ (۷۹)۔ (۸۰)۔ (۸۱)۔ (۸۲)۔ (۸۳)۔ (۸۴)۔ (۸۵)۔ (۸۶)۔ (۸۷)۔ (۸۸)۔ (۸۹)۔ (۹۰)۔ (۹۱)۔ (۹۲)۔ (۹۳)۔ (۹۴)۔ (۹۵)۔ (۹۶)۔ (۹۷)۔ (۹۸)۔ (۹۹)۔ (۱۰۰)۔ (۱۰۱)۔ (۱۰۲)۔ (۱۰۳)۔ (۱۰۴)۔ (۱۰۵)۔ (۱۰۶)۔ (۱۰۷)۔ (۱۰۸)۔ (۱۰۹)۔ (۱۱۰)۔ (۱۱۱)۔ (۱۱۲)۔ (۱۱۳)۔ (۱۱۴)۔ (۱۱۵)۔ (۱۱۶)۔ (۱۱۷)۔ (۱۱۸)۔ (۱۱۹)۔ (۱۲۰)۔ (۱۲۱)۔ (۱۲۲)۔ (۱۲۳)۔ (۱۲۴)۔ (۱۲۵)۔ (۱۲۶)۔ (۱۲۷)۔ (۱۲۸)۔ (۱۲۹)۔ (۱۳۰)۔ (۱۳۱)۔ (۱۳۲)۔ (۱۳۳)۔ (۱۳۴)۔ (۱۳۵)۔ (۱۳۶)۔ (۱۳۷)۔ (۱۳۸)۔ (۱۳۹)۔ (۱۴۰)۔ (۱۴۱)۔ (۱۴۲)۔ (۱۴۳)۔ (۱۴۴)۔ (۱۴۵)۔ (۱۴۶)۔ (۱۴۷)۔ (۱۴۸)۔ (۱۴۹)۔ (۱۵۰)۔ (۱۵۱)۔ (۱۵۲)۔ (۱۵۳)۔ (۱۵۴)۔ (۱۵۵)۔ (۱۵۶)۔ (۱۵۷)۔ (۱۵۸)۔ (۱۵۹)۔ (۱۶۰)۔ (۱۶۱)۔ (۱۶۲)۔ (۱۶۳)۔ (۱۶۴)۔ (۱۶۵)۔ (۱۶۶)۔ (۱۶۷)۔ (۱۶۸)۔ (۱۶۹)۔ (۱۷۰)۔ (۱۷۱)۔ (۱۷۲)۔ (۱۷۳)۔ (۱۷۴)۔ (۱۷۵)۔ (۱۷۶)۔ (۱۷۷)۔ (۱۷۸)۔ (۱۷۹)۔ (۱۸۰)۔ (۱۸۱)۔ (۱۸۲)۔ (۱۸۳)۔ (۱۸۴)۔ (۱۸۵)۔ (۱۸۶)۔ (۱۸۷)۔ (۱۸۸)۔ (۱۸۹)۔ (۱۹۰)۔ (۱۹۱)۔ (۱۹۲)۔ (۱۹۳)۔ (۱۹۴)۔ (۱۹۵)۔ (۱۹۶)۔ (۱۹۷)۔ (۱۹۸)۔ (۱۹۹)۔ (۲۰۰)۔ (۲۰۱)۔ (۲۰۲)۔ (۲۰۳)۔ (۲۰۴)۔ (۲۰۵)۔ (۲۰۶)۔ (۲۰۷)۔ (۲۰۸)۔ (۲۰۹)۔ (۲۱۰)۔ (۲۱۱)۔ (۲۱۲)۔ (۲۱۳)۔ (۲۱۴)۔ (۲۱۵)۔ (۲۱۶)۔ (۲۱۷)۔ (۲۱۸)۔ (۲۱۹)۔ (۲۲۰)۔ (۲۲۱)۔ (۲۲۲)۔ (۲۲۳)۔ (۲۲۴)۔ (۲۲۵)۔ (۲۲۶)۔ (۲۲۷)۔ (۲۲۸)۔ (۲۲۹)۔ (۲۳۰)۔ (۲۳۱)۔ (۲۳۲)۔ (۲۳۳)۔ (۲۳۴)۔ (۲۳۵)۔ (۲۳۶)۔ (۲۳۷)۔ (۲۳۸)۔ (۲۳۹)۔ (۲۴۰)۔ (۲۴۱)۔ (۲۴۲)۔ (۲۴۳)۔ (۲۴۴)۔ (۲۴۵)۔ (۲۴۶)۔ (۲۴۷)۔ (۲۴۸)۔ (۲۴۹)۔ (۲۵۰)۔ (۲۵۱)۔ (۲۵۲)۔ (۲۵۳)۔ (۲۵۴)۔ (۲۵۵)۔ (۲۵۶)۔ (۲۵۷)۔ (۲۵۸)۔ (۲۵۹)۔ (۲۶۰)۔ (۲۶۱)۔ (۲۶۲)۔ (۲۶۳)۔ (۲۶۴)۔ (۲۶۵)۔ (۲۶۶)۔ (۲۶۷)۔ (۲۶۸)۔ (۲۶۹)۔ (۲۷۰)۔ (۲۷۱)۔ (۲۷۲)۔ (۲۷۳)۔ (۲۷۴)۔ (۲۷۵)۔ (۲۷۶)۔ (۲۷۷)۔ (۲۷۸)۔ (۲۷۹)۔ (۲۸۰)۔ (۲۸۱)۔ (۲۸۲)۔ (۲۸۳)۔ (۲۸۴)۔ (۲۸۵)۔ (۲۸۶)۔ (۲۸۷)۔ (۲۸۸)۔ (۲۸۹)۔ (۲۹۰)۔ (۲۹۱)۔ (۲۹۲)۔ (۲۹۳)۔ (۲۹۴)۔ (۲۹۵)۔ (۲۹۶)۔ (۲۹۷)۔ (۲۹۸)۔ (۲۹۹)۔ (۳۰۰)۔ (۳۰۱)۔ (۳۰۲)۔ (۳۰۳)۔ (۳۰۴)۔ (۳۰۵)۔ (۳۰۶)۔ (۳۰۷)۔ (۳۰۸)۔ (۳۰۹)۔ (۳۱۰)۔ (۳۱۱)۔ (۳۱۲)۔ (۳۱۳)۔ (۳۱۴)۔ (۳۱۵)۔ (۳۱۶)۔ (۳۱۷)۔ (۳۱۸)۔ (۳۱۹)۔ (۳۲۰)۔ (۳۲۱)۔ (۳۲۲)۔ (۳۲۳)۔ (۳۲۴)۔ (۳۲۵)۔ (۳۲۶)۔ (۳۲۷)۔ (۳۲۸)۔ (۳۲۹)۔ (۳۳۰)۔ (۳۳۱)۔ (۳۳۲)۔ (۳۳۳)۔ (۳۳۴)۔ (۳۳۵)۔ (۳۳۶)۔ (۳۳۷)۔ (۳۳۸)۔ (۳۳۹)۔ (۳۴۰)۔ (۳۴۱)۔ (۳۴۲)۔ (۳۴۳)۔ (۳۴۴)۔ (۳۴۵)۔ (۳۴۶)۔ (۳۴۷)۔ (۳۴۸)۔ (۳۴۹)۔ (۳۵۰)۔ (۳۵۱)۔ (۳۵۲)۔ (۳۵۳)۔ (۳۵۴)۔ (۳۵۵)۔ (۳۵۶)۔ (۳۵۷)۔ (۳۵۸)۔ (۳۵۹)۔ (۳۶۰)۔ (۳۶۱)۔ (۳۶۲)۔ (۳۶۳)۔ (۳۶۴)۔ (۳۶۵)۔ (۳۶۶)۔ (۳۶۷)۔ (۳۶۸)۔ (۳۶۹)۔ (۳۷۰)۔ (۳۷۱)۔ (۳۷۲)۔ (۳۷۳)۔ (۳۷۴)۔ (۳۷۵)۔ (۳۷۶)۔ (۳۷۷)۔ (۳۷۸)۔ (۳۷۹)۔ (۳۸۰)۔ (۳۸۱)۔ (۳۸۲)۔ (۳۸۳)۔ (۳۸۴)۔ (۳۸۵)۔ (۳۸۶)۔ (۳۸۷)۔ (۳۸۸)۔ (۳۸۹)۔ (۳۹۰)۔ (۳۹۱)۔ (۳۹۲)۔ (۳۹۳)۔ (۳۹۴)۔ (۳۹۵)۔ (۳۹۶)۔ (۳۹۷)۔ (۳۹۸)۔ (۳۹۹)۔ (۴۰۰)۔ (۴۰۱)۔ (۴۰۲)۔ (۴۰۳)۔ (۴۰۴)۔ (۴۰۵)۔ (۴۰۶)۔ (۴۰۷)۔ (۴۰۸)۔ (۴۰۹)۔ (۴۱۰)۔ (۴۱۱)۔ (۴۱۲)۔ (۴۱۳)۔ (۴۱۴)۔ (۴۱۵)۔ (۴۱۶)۔ (۴۱۷)۔ (۴۱۸)۔ (۴۱۹)۔ (۴۲۰)۔ (۴۲۱)۔ (۴۲۲)۔ (۴۲۳)۔ (۴۲۴)۔ (۴۲۵)۔ (۴۲۶)۔ (۴۲۷)۔ (۴۲۸)۔ (۴۲۹)۔ (۴۳۰)۔ (۴۳۱)۔ (۴۳۲)۔ (۴۳۳)۔ (۴۳۴)۔ (۴۳۵)۔ (۴۳۶)۔ (۴۳۷)۔ (۴۳۸)۔ (۴۳۹)۔ (۴۴۰)۔ (۴۴۱)۔ (۴۴۲)۔ (۴۴۳)۔ (۴۴۴)۔ (۴۴۵)۔ (۴۴۶)۔ (۴۴۷)۔ (۴۴۸)۔ (۴۴۹)۔ (۴۵۰)۔ (۴۵۱)۔ (۴۵۲)۔ (۴۵۳)۔ (۴۵۴)۔ (۴۵۵)۔ (۴۵۶)۔ (۴۵۷)۔ (

یہ معاملہ - اتفاقاً منع معاوضہ ہونا ہے جس میں فریقین کی رضا مندی  
دو کی شرط ہے ' اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ چنانچہ عدالت  
نے فیصلہ دیا کہ عدلیہ کیلئے ہیں

وقتی بمیته صفتی نه عصبه و سفت قطع شده دیر  
علی ر که محلی مد و صبه و عصبه غیر که

$\rho^{\text{ref}}$  mit  $\rho_0 = \rho^{\text{ref}}$   $\Gamma^{\text{ref}}$  und  $\rho^{\text{ref}} = \rho_0$   $\Gamma^{\text{ref}}$

”اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو غلط کام قدیم رکھا“  
 یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں مساوات کے معنی پائے  
 جاتے ہیں اور اس لئے اس میں خود بھیج کی رضامندی و لازمی  
 شرط قرار دیا گیا ہے۔“

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت تبلیغ میں تعین جیسے ایسے  
 ہیں جو واضح طور پر شر اور بیوی دونوں کی رضامندی کا مفہوم رکھتے ہیں

○ بِالْأَنفِ يُخْفَاكَ إِنَّ لَا يَخْفَاكَ نَحْنُ وَكَذَلِكَ

(مگر یہ کہ ان دونوں میاں بیوی کو یہ احوال ہو کہ وہ دونوں اللہ  
 کی حمد و کواکب نہ رکھیں گے۔)

② فَبِمَا أَفْضَلْتَ بِهِ

(اس ماں میں جو عورت بطور قدیم دے۔)

③ وَلَا يُجْتَاحُ عَلَيْهَا

(تو ان دونوں پر کوئی تہا نہیں)

ان تینوں جملوں کے صحیح میں فَبِمَا يُخْفَاكَ (اگر تم کو خوف ہو) کے  
 الفاظ آئے ہیں اس سے اس کے سوا اور کیا نتیجہ نکلا ہے کہ اگر یہ فَبِمَا يُخْفَاكَ  
 (اگر تم کو خوف ہو) کا خطاب حکام ہی کو ہے تب بھی یہ اس صورت میں ہے  
 جبکہ شوہر اور بیوی دونوں تبلیغ پر راضی ہوں۔

لہذا جس طرح اس سے اس بات پر استدلال درست ہیں کہ میاں  
 بیوی دونوں یا صرف بیوی کی رضامندی کے بغیر حاکم بذریعہ خط و کتابت کر سکتا ہے  
 ہی طرح اس بات پر بھی استدلال کرنا کسی طرح درست نہیں کہ حاکم کو شوہر کی  
 رضامندی کے بغیر خط و کتابت کر کے کا اختیار حاصل ہے۔

یہ ساری محکومہ بات تسلیم کرنے کے بعد کی گئی ہے کہ قرآن مجید میں خطاب حاکم کو ہے اور اس میں جگہ نہیں کہ ملاوی کی ایک جہی جماعت کا قول ہی ہے لیکن اگر اُن حضرات مشرکین کا قول اختیار کیا جائے جو اس کا غائب شریعہ اور یہی کو قرار دیتے ہیں تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے۔ اس تفسیر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس آیت کا پہلا جملہ یعنی وَلَا تَجْعَلْ لِّكُنْزٍ لِّغ میں بالذکر خطاب غیروہوں کو ہے۔ اس لئے اس کی مباحثہ کا تقاضا یہ ہے کہ قرآن مجید کا خطاب بھی اسی کو ہو چنانچہ حکیم الانس حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ طبع نے اس آیت کی تفسیر اس طرح فرمائی ہے۔

مفہوم چہاں سے لئے یہ بات حلال نہیں کہ (میں) کو چھوڑے  
وقت میں سے) کچھ بھی ہو (کو وہ لیا ہوا) اس (مال) میں سے  
(کیوں نہ ہو) جو تم (اور) نے (میں) کو (بہر میں) دیا تھا مگر ایک  
صورت میں البتہ حلال ہے (کہ) (کوئی) مسلمان بی بی (اپنے  
ہوں کہ) دونوں کو اشغال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو (جو  
دوبارہ فرمائے حقوقِ آدمیت ہیں) قائم نہ کر سکیں گے۔ سو اگر  
تم لوگوں کو (یعنی مسلمان بی بی کو) یہ اشغال ہو کہ (دونوں ضوابط  
خود کو ہی کو قائم نہ کر سکیں گے) دونوں پر کوئی منہ نہ ہو گا اس  
(مال کے لئے) میں جس کو نہ صرف عورت اپنی جان  
چھڑا لے۔

(حضرت تھانوی: بیان القرآن صفحہ ۱۵۷، ج ۱، ص ۱۵۷)

یہ تفسیر بالکل بے غبار بھی ہے اور اگر اس تفسیر کو اختیار کیا جائے تو پھر  
اس آیت میں حاکم کا کوئی ذکر ہی نہیں رہتا۔

اس مسئلے میں مجلس اہلسنن و جماعت صاحب نے قرآن اور مفسرین ائمہ

جو نظریں پیش کی ہیں 'ظاہر ہے کہ وہ بالکل غیر متعلق (IRRELEVANT) ہیں' کیونکہ زیر بحث مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ فتح نکاح کی ضرورت صورتوں میں سے کوئی صورت نہ پائی جاتی ہو 'بلکہ صورت محض ناچندیدگی اور نفرت کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر اس کو عنعنہ (ناموں) بھنوں 'شخصیت (ماں و شہر) نہ دینے والا اور مطلقاً خبر لاپتہ شخص کی بیوی پر قیاس کیا جائے تو اس کا تعلق نہ تو یہ ہے۔ اس کا نکاح بلا معاوضہ فتح کردیا جائے گا کہ جس صاحب بھی خود اس کو درست نہیں سمجھے۔

دو گئے فتح القدر 'احکام القرآن' صحیح بخاری اور المسوی کے وہ طرے جو جنس صاحب نے پیش کیے ہیں 'سود بھی بالکل غیر متعلق ہیں' اس لئے کہ مناسب حوالوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حدود اللہ کو قائم نہ کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اور یہ بتایا گیا ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جن میں وہ عین کے لئے نکاح کرنا ناجائز ہو جاتا ہے؟ وہ یہ ہیں کہ ان حالات میں حکام مذہبیوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو شیخ پر مجبور کر سکتے ہیں یہ نہیں؟ اس کے بارے میں انہی حضرات فقہاء کی واضح تصریحات یہ ہیں کہ جب تک شوہر اور بیوی دونوں رضی نہ ہوں 'فصل کا معاوضہ صحیح نہیں ہوتا۔ فقہاء کی یہ تصریحات ہم 'تے پیش کریں گے۔

**فصل فتح ہے یا طلاق؟**

آگے جنس میں اسے رحمان صاحب نے یہ بحث بھیج دی ہے کہ "فتح" فتح نکاح (DISSOLUTION OF MARRIAGE) ہے یا طلاق (DIVORCE) اس معاملے میں فقہاء کا اختلاف عمل کرتے کے بعد وہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور داؤد ظاہری رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں جس کی رو سے 'فتح' طلاق نہیں بلکہ فتح ہے اور اس کو بعد تحریر فرماتے ہیں

”اگر میں نے کو توں کر لیا جاسے (کہ طبع فتح ہے طلاق نہیں ہے) تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ قطع خواہد ہو کر مری ہو تو قوت نہیں ہے۔“ (فی الہامیہ ص ۱۰۷، ۱۰۸)

لیکن دشمن صاحب کے ارادہ شد سے بھی قتال ممکن نہیں بحث کے تقاریر میں ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ طبع کے طلاق یا فتح ہونے کا کیا مطلب ہے؟ درحقیق طور فقہاء کے اس اختلاف کا کیا نتیجہ نکلا ہے؟ فقیر حدیث اور فقہ کی جس کتاب میں بھی مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہاں اس کا مطلب یہی بیان کیا گیا ہے کہ اگر طبع کو طبع قرار نہ جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ طبع کو طلاق شمار نہیں کیا جائے گا۔ ورنہ میاں بھوی یا مہی دھاری سے دوبارہ نکاح کر لیں تو شوہر کو بدستور نہیں طلاق کا اختیار ملے گا، لیکن اس سے یہ نتیجہ کسی نے نہیں نکالا کہ چونکہ یہ فتح ہے اس لئے اس میں شوہر کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔

ہم یہاں اس بحث و نظر انداز کرتے ہیں کہ فقہاء کے اس اختلاف میں قابل ترجیح مسلک کونسا ہے؟ ہم تھوڑی دیر کے لئے یہی فرض کر لیتے ہیں کہ اس معاملے میں دشمن صاحب کے ارادہ کے مطابق امام احمدؒ درہم شافعی و نہ اندہ عید کا مسلک ہی قابل ترجیح ہے جس کی بنا پر طبع طلاق نہیں فتح ہے لیکن اس سے یہ بات نیسے ثابت ہوئی کہ یہ طبع نکاح شوہر کی مرضی کے خلاف بھی عمل میں آسکتا ہے؟ خود دشمن صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبل و نہ اندہ عید فتح کو فتح نکاح قرار دیتے ہیں لیکن ان کے مذہب کی کتابیں انھما کر دیکھئے وہ بھی یہی بات امت کی طرح طبع کو فتح نکاح قرار دینے کے باوجود فرقین کی مرضی کو اس کے لئے لازمی شرط سمجھتے ہیں چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ علیہ جو امام احمد رحمہ اللہ علیہ کے مذہب کے مشہور ترین راوی ہیں تحریر فرماتے ہیں

”ولا یستقر الخلع فی حاکم بضع عدہ أحمد فقال یجوز الخلع

دور السلطان وروی انجاری ذلک عن عمرو عثمان  
رضی اللہ عنہا وہ بال شرح والبرہی واصل  
واستغنی واسعاد واهل النبی وعن الحسن واهل سمری  
لا یحور الا عند السلطان وبن قول عمرو عثمان ولا یم  
معاوضۃ فلم یستقر السلطان کلبیع والسکاح ولأنه عند  
بالتراضی انفسه الإقالة

ابن ندیم، الفہرست، جلد ۷، دار الفکر، ۱۳۶۲ھ

”طلیح کے لئے حاکم کی ضرورت نہیں“ امام احمد رحمہ اللہ علیہ  
سے اس کی تصریح کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ طلیح بغیر سلطان کے  
جائز ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ علیہ نے یہی مذہب حضرت  
مر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا  
عمل کیا ہے اور امام شریح رحمہ اللہ علیہ امام و ہری رحمہ  
اللہ علیہ امام شافعی رحمہ اللہ علیہ امام الحنفی رحمہ اللہ علیہ  
اور اہل رائے کا بھی یہی قول ہے اور حسن بھری رحمہ اللہ  
علیہ اور ابن سیرین رحمہ اللہ علیہ سے ایک روایت ہے کہ  
طلیح صرف حاکم کے پاس ہو سکتا ہے۔ اور ہماری دلیل حضرت  
مر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا  
قول ہے بخیر کہ طلیح ایک عہد معاوضہ ہے لہذا اس میں  
سلطان کی ضرورت نہیں جیسے بیع اور نکاح۔ علامہ اذہر علیہ  
ہامی رضامندی سے عقد نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے لہذا وہ  
نکاح کے مشابہ ہے۔“

علامہ ابن ندیم نے مذکورہ بالا عبارت میں امام احمد کا صاف مذہب



یہ نقل کیا ہے کہ طلحہ باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور اقلہ کی مثال دیکر یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ جس طرح اقلہ (Cancellation of the) (sale transaction) فریقین کے حق میں رفع محالہ ہوتا ہے لیکن اس میں باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح طلحہ بھی رفع نکاح ہے لیکن اس میں بھی باہمی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔

محرم صاحب کی نقل کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ امام  
شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی طلع کو حیض کا علاج مانتے ہیں "طلاق نہیں کیجئے" لیکن امام  
شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے اور "عمری قتل میں ہے کہ طلع طلاق ہے۔"  
ابن رشد، ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔

اور چنان تک فریقین کی رفاقتی کا سوال ہے اس کو وہ بھی حد سے تمام فقہاء کی طرح غلط کے لئے لازمی شرط قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ کتاب الام کے باب العلم والعلوم پر مبنی مباحثہ کے ساتھ لکھتے ہیں ۔

➤ **وان قال لا افارقها ولا اعدى لها فيجبر على القسم لها**

ولا يجير على فراقها ﴿

الإمام الفاضل في كتاب الأم خمسة ١٨٦ جلد ٤ = نسخة الكتابات الأثرية  
١٣٥١ هـ (الطبعة المنشورة)

مذکورہ اگر شور و برجے کہ نہ میں خودی کو علیحدہ کر دوں گا اور نہ اس کے ساتھ اقسام کھوں گا تو اسے اضافی مجبور کیا جائے گا۔  
لیکن علیحدہ کر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

اور ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿ وَنَسَى نَهْنَسَ مَرْهَمًا مَرْقَانِ بِرَبِّهَا لَا مَأْمَرُ الزَّوْجِ وَلَا  
 مَعْطَبٍ مِنْ مَوَالٍ مَرَاةَ لَا دِيهَا ﴾ (المرکب ۱۹، ص ۱۵۰)  
 "اور حاکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ نگین کو شوہر کے حکم  
 کے بغیر تفریق کرنے کا حکم دے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ  
 عورت کا مال کی جائز کے بغیر شوہر کو دے۔"

اور آگے ایک مقام پر لکھتے ہیں :

﴿ وَابْنُ حَمَلٍ مَا تَصْبِيحَةُ لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ الطَّلَاقَ مَوَالٍ  
 مَعْطَبًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى أَرَادَ ذَلِكَ مَنَافِعَ وَبَقَاعَ زَوْجٍ وَعَسْتَأْذَنُ  
 مَخْلُوعٍ مَنِيعٍ إِلَّا بِبَقَاعِ الزَّوْجِ ﴾ (المرکب ۱۹، ص ۱۵۰)  
 "اور ہم نے مصلحت کو طلاق اس لئے قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ  
 فرماتا ہے طلاق مویار تو ہم نے اللہ کے حکام سے  
 بات بھی ہے کہ طلاق صرف شوہر کے رخصت کرنے سے  
 واقع ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ طلاق شوہر کے واقع کئے  
 بغیر واقع نہیں ہوتا۔"

اور اس کے دو سطحوں کے بعد تو اس مسئلے کو بالکل ہی کھیل کر بیان کر دیا  
 ہے "فرماتے ہیں :

﴿ وَكَذَلِكَ سَدَّ الْمَعْدَانَ حَالِمْ عَنِ عَمَلِهِ حَبِيرٌ دَعَا لَزْخُمٍ  
 مَدْلُوسٌ مَلَانِكُوهُ لَا أَحَدًا أَنْ يَطْلُقَ عَنْ أَحَدٍ لَا أَمْرٌ وَلَا سَبْدٌ وَلَا  
 وَی وَلَا سُلْطَانٌ دِمَا بِطَنِيٍّ مَرْمَعٍ عَصَا وَبَطْنٌ عَلِمَ  
 اسْطِطَانٌ بِالْمَعْمُورِ عَصَا أَفَادَا مَنَعَ حَوَالٍ بِطْنٌ وَكَارَ مَحْرَمٌ  
 حَلَاقٌ وَبِئْسَ الْخَلْعُ مِنْ هَذَا الْمَعْمُورِ مَسْبُوبٍ ﴾ (المرکب ۱۹، ص ۱۵۰)

”اسی طرح غلام کا آقا اور آپ غلام کی طرف سے بغیر غلام کی  
جائزت کے بیچ کر لئے (تو سمجھ نہ ہو گا) اس لئے کہ مع طلاق  
ہے۔ لہذا کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کی طرف  
سے طلاق دے۔ نہ باپ کو یہ حق ہے نہ آقا کو نہ وہن کو اور  
نہ سلطان (حاکم) کو۔ طلاق تو سزا اپنی طرف سے خود دینا  
ہے یا حسب ہ طلاق سے باوجود اصل طلاق جوہ کے بازو ہے  
درای کی طرف سے سلطان کو طلاق دینا لازم ہو جائے تو  
سلطان طلاق دے رہا ہے لیکن طلع میں یہ صورت بالکل نہیں  
پائی جاسکتی۔“

اس میں آخری جملوں نے تو یہ بات بالکل واضح کر دی ہے کہ طلع کے  
معاذ میں شوہر کی رضامندی طلاق سے گمراہ زدہ سرور کی ہے۔ کیونکہ طلاق تو کسی  
مسی خاص حاکم میں شوہر کی طرف سے دے سکتا ہے۔ لیکن طلع میں یہ  
بات بھی نہیں پائی جاسکتی۔

مرد جب باقاعدہ بات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن حضرات فقہاء  
نے طلع کو طلاق کے بجائے طلع نکاح کہا ہے وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ یہ طلع  
نکاح اقالہ کی طرح فرقی کی خصوصیت کے بغیر نہیں ہو سکتا  
اس کے جنس صاحب فرماتے ہیں

”اور اگر طلع کو طلاق ہی قرار دیا جائے جیسا کہ بعض قدام

صبر (ORTHODOX HANAFI JURISTS) کا

شعور معلوم ہوتا ہے تب بھی یہ سول پیدا ہوتا ہے کہ کیا

عورت اخص حالات میں یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر سے اس

کی مخالفت کے باوجود طلاق طلع حاصل کرے۔ اس مسئلے کی

کوئی تصریح اور حقیقی فقہاء کے یہاں نہیں ملتی۔

(ابو ایوب ذی (سیدہ کرب) ۱۰۶۷ھ ۱۰۶۸ھ)

یہاں بھی بات تو یہ ہے کہ طبع کو طلاق قرار دینا صرف بعض فقہاء  
حنفیؒ ہی کا خیال نہیں بلکہ یہ تمام حنفیہ کا مشترک مسلک ہے اور صرف حنفیہ ہی  
نہیں، فقہاء کی اکثریت طبع کو طلاق قرار دیتی ہے، علامہ ابن رشد رحمہ اللہ علیہ  
لکھتے ہیں

فروانواع خلق منہم من علی نہ طلاق کے

”جہاں تک طبع کی نوعیت کا تعلق ہے، منہم (اکثر فقہاء) کے

ہر ایک کو طلاق ہی ہے“ (ابو داؤد ۱۰۶۷۷، مسند فقہاء جلد ۲)

حقیقی ماہی ۱۰۶۷۷، حوزہ دیکھئے، میرا بن پیر مسند جلد ۲)

دوسری بات یہ ہے کہ جنس صاحب نے یہ فرمایا ہے کہ حقیقی فقہاء کے

یہاں کوئی تصریح نہیں ملتی کہ عورت شہر کے راسخی ہو سنے کی صورت میں

”طلاق“ طبع حاصل نہیں کر سکتی، لیکن پھر یہاں حنفی فقہاء کی چند تصریحات پیش

کرتے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ طبع شہر کی رضامندی پر موقوف ہے

علامہ ابو بکر رحمہ اللہ علیہ فقہاء کے مستند ترین فقہاء میں سے ہیں اور

جنس صاحب نے بھی ان کی کتاب ”الحکم القرآن“ سے مختلف معاملات میں

حوالے دیے ہیں۔ یہاں ہم پہلے انہی کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ وہ صحت

میں رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت پر سمجھ کر لکھے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ سے

ساتھ کے تھے،

”وَإِنْ كَانَ الْخُلْعُ بَيْنَ الْمَلَاحِظِ وَالْمُتَوَكِّلِ وَالْمُتَوَكِّلِ وَالْمُتَوَكِّلِ

فَهُمَا لَا يَحِلُّانِ حُدُودَ اللَّهِ وَالْمُسْلِمَاتُ يَسِي صِلَى اللَّهِ عَلَيْهِ

وَسَمِعَ عَنْ ذَلِكَ وَلَا حَاطِبَ لِرُوحِ بَقْوَةِ أَحْلَامِهِ بِرِكَانِ

مَحَلِّهَا مَهْ وَبِأَعْدَادِهِ حُدُودَ بَقْوَةِ أَحْلَامِهِ بِرِكَانِ

(المجلس الخامس احكام القرآن سنة ۱۳۵۶ جلد ۱ المجلد الثانی ۸۲۷)

غیر طبع کا یہ اختیار حاکم کو ہوتا کہ وہ جب دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کریں گے (و خود طلاق طبع کر دے) خواہ زوجین چاہیں یا نہ چاہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ابن کے شوہر سے اس معاملے میں کچھ نہ پچھتے اور نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان سے طبع کر لو بلکہ خود طبع کر کے شوہر کا بارخ ان کو دے دیتے چاہے وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں سے کوئی ایک انکار کرتا۔

اس عبارت میں علامہ ابو بکر بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ نے صاف تصریح فرمادی ہے کہ اگر حاکم یہ دیکھے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کر سکیں گے تب بھی وہ شوہر اور بیوی دونوں کی رضامندی کے بغیر طبع نہیں کر سکتا اگر ان دونوں میں سے ایک بھی طبع سے انکار کر دے تو حاکم کو طبع کا اختیار نہیں۔ فقہاء کا اصول یہ ہوتا ہے کہ جو بات ان کے یہاں مختلف تیر اور معروف و مشہور ہو اسے تحصیل کے ساتھ بیان کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ اصولی طور پر بیان کر دیتے ہیں کیا وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص فقہاء کی عبارتوں میں یہ مسئلہ تلاش کرنا چاہے کہ "طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے" صورت کو نہیں تو ان الفاظ کے ساتھ اسے فقہاء کی تصریحات سمجھ سکتا ہے کہ اس لئے کہ یہ بات اٹھائی گئی ہے کہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ بالکل یہی معاملہ طبع کے ساتھ بھی ہے یہ مسئلہ کہ "نسخ کے لئے زوجین میں سے ہر ایک کی رضامندی ضروری ہے" فقہاء کے یہاں آنحضرت و مشہور اور حلق علیہ اور مسلم ہے کہ وہ اسے مستقل طور پر صحت سمجھ کر کرتے ہیں البتہ طبع کی قریب "خوارف اور اس کے ارتکاب و شرائط بیان کرتے ہوئے اسے اصولی طور پر ذکر کرتے ہیں کسی طور مسئلے کی دلیل میں بلکہ ایک مسئلہ

حقیقت کے۔ چنانچہ قرآنی ماہیجیہ میں جو خطی فقہ کی مسلم شریعت کتاب ہے  
مراعات کے ساتھ لکھا ہے

﴿وشرعہ شرحہ انصاف﴾ (مکتبہ المدینہ ۵۱۵ جلد ۱)

”خلع کی تمام شرائط وہی ہیں جو طلاق کی ہیں۔“

اور علامہ رحمہ اللہ بن مصطفیٰ رحمہ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وشرعہ کا انصاف﴾ (۱۰ جلد ۱۶ جلد ۱)

”یعنی شرائط طلاق جیسی ہیں۔“

اور شیخ الاسلام سرسوی رحمہ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں

﴿والمطلوع جائز عند الاستطاع وغيره لأنه عند سنده

انفرادی کسائر بقوۃ وهو بمنزلة الطلاق موصوف بالزوج

ولأنه اندفع لطلاق ولما دلالتہم الفوص﴾

(مکتبہ المدینہ ۱۷ جلد ۱ صفحہ ۲۲۱)

”اور خلع کا حکم کسی بھی جائز ہے اور عاقل کے بغیر بھی اس

لئے کہ یہ ایک ایسا معاملہ (TRANSACTION) ہے جس

کی مادی بنیاد باہمی رضامندی پر ہے اور یہ معاوضہ کے کر

طلاق دینے کے حکم میں ہے شہر کو طلاق دینے کا حق حاصل

ہے اور عورت کو معاوضہ اپنے اوپر لازم کر دے گا۔“

اس کے علاوہ فقہاء دوسرے معاملات کی طرح متفقہ کارکن بھی ایجاب

(OFFER) اور قبول (ACCEPTANCE) کو قرار دیتے ہیں۔ خلاصہ

اعلام کا سنی رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

جو وثا دیکھو الا بحاب والوصول لانه عند علی الطلاق

بخصوص خلافت العرقہ ولا یستحق العوض من الوصول ﴿

الکتاب ۱۰۰ سنی الصانع ص ۵۵۰ اجازۃ ۳۰۰ ص ۱۰۰ ص ۱۰۰

”رہا طلع کا رکن تو وہ اسباب اور قبول ہے اس لئے کہ یہ  
معاوضہ کے ساتھ طلاق کا مسئلہ ہے لہذا بغیر قبول کے طلع ہوگی  
واقع نہیں ہوگی۔“

واضح رہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں کسی عمل کا رکن وہ چیز ہوتی ہے جس  
کے بغیر اس عمل کا شرعی وجود (LEGAL ENTITY) ہی نہیں ہوتا۔ مثلاً  
عقدہ مذکار رکن ہے اس لئے عقدہ بغیر ہی نہیں ہوتی اسی طرح اسباب و قبول  
طلع میں بھی رکن ہیں جس کے بغیر طلع نہیں ہو سکتا۔

مذکورہ بالا تقابلات سے یہ بات چوری طرح واضح ہو رہی ہے کہ جو فقہاء  
اسے طلاق قرار دیتے ہیں وہ بھی اور جو حضرات اسے طلع کہتے ہیں وہ بھی دونوں اس  
بات پر متفق ہیں کہ طلع یا اہی رضامندی کا معاملہ ہے جس میں شوہر اور بیوی دونوں  
کی رضامندی ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لہذا  
طلع کے طلاق یا طلع ہونے سے مسئلہ ذہب بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

کے جسٹس ایس اے رحمان صاحب نے یہ دیکھنے کی کوشش کی ہے کہ  
طلع میں شوہر کی رضامندی کا مسئلہ مختلف قید ہے۔

(پہلی ذی القعدہ ۱۳۸۰ھ کو رٹ ۱۳۸۰ھ ص ۱۰۰ ص ۱۰۰)

بعض لوگ شوہر کی رضامندی کو ضروری سمجھتے ہیں اور بعض حضرات اسے  
ضروری قرار نہیں دیتے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ جسٹس صاحب اپنے اس دعوے  
کی تائید میں فقہاء کے جو اقوال پیش کرتے ہیں وہ بالکل دوسرے مسئلے سے متعلق  
ہیں اور ان کا شوہر کی رضامندی سے کوئی تعلق نہیں۔

اس مسئلے میں جنس صاحب نے علامہ شعرانی رحمہ اللہ علیہ کی جو عبارت

پیش کی ہے وہ یہ ہے :

ثم ان الائمة على ان المرأة اذا كرهت زوجها فليس من حقها  
اوسر عشرة حمار لها ان تخالفه على عوض وان لم يكن من  
ذلك شيئا وتواصيا على الخلع من غير سبب حاء ولم يكن  
خلعا فالزهرى وعطاء وداؤد في قوله ان خلع لا يصح  
في هذه الحالة لانه عبث وانعت غير مشروع

(فتاویٰ امیر ابن الکلبی ص ۶۱ ج ۱ دار احیاء الکتب المصریہ)  
”تمام آخر کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو جو  
صورتی یا سہ معاشرت کی بنا پر ناپسند کرتی ہو تو اس کے لئے  
جائز ہے کہ وہ شوہر سے معاوضہ پر خلع کا معاملہ کر سکے اور اگر  
ناپسندیدگی کی کوئی وجہ نہ ہو اور یہاں پہلی خلع پر بلا وجہ راضی  
ہو جائے تب بھی جائز ہے اور مکررہ نہیں البتہ اس میں امام  
زہری رحمہ اللہ علیہ، امام عطاء رحمہ اللہ علیہ، اور امام داؤد  
رحمہ اللہ علیہ کا اختلاف ہے، یہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں  
خلع صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ عبث ہے اور عبث غیر مشروع  
ہے۔“

اس عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف شوہر کی  
رضامندی کے مسئلے میں نہیں بلکہ اس مسئلے میں ہے کہ فریقین کی رضامندی کے  
بعد بھی خلع بر حال میں جائز ہے یا صرف اس صورت میں جائز ہے جبکہ پہلی اپنے  
شوہر کو ناپسند کرنے کی معقول وجہ رکھتی ہو۔ اکثر فقہاء نے پہلی رائے کو اختیار کیا  
ہے، اور امام زہری رحمہ اللہ علیہ، امام عطاء رحمہ اللہ علیہ، اور امام داؤد ظاہری



رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری روئے کو "مکین" کہاں تک تلخ میں فریقین کی رضامندی کا  
تعلق ہے اس کو دونوں فرق ضروری قرار دیتے ہیں جیسے کہ حدیث لہا ان بحالہ  
علی عوص اور وتواضبا علی الخلع کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔ خدا  
ہائے اس عبارت کے کون سے لفظ سے جنس صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ کسی  
فریق کے نزدیک شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی تلخ ہو سکتا ہے؟

اس کے بعد جنس صاحب نے عن القاری کے حوالہ سے امام مالک رحمۃ  
اللہ علیہ "امام دارابی رحمۃ اللہ علیہ اور امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک نقل کیا  
ہے کہ ان کے نزدیک نہ جنس کے درمیان مصالحت کراتے کے لئے جو حکم پیچھے  
جاتے ہیں ان کو تفریق کا بھی اختیار ہوتا ہے "اور اگر وہ مناسب سمجھیں تو شوہر کی  
اہانت کے بغیر بھی تفریق کرا سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے "مکین" کو یہ اختیار  
دیا ہے "لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ "امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ "امام احمد بن  
حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے تمام فقہاء و عجم اللہ کا مسلک یہی ہے کہ جب تک  
شوہر شکمن کو اپنا دلیل قرار دے گا "اس وقت تک ان کو شوہر کی مرضی کے بغیر  
تفریق کا اختیار حاصل نہیں ہے "ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں  
حکم پیچھے کا ذکر مندرجہ ذیل آیت میں کیا گیا ہے

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَانكِحُوا حُكْمًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ

وَمَنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ أُولَئِكَ يَفْعَلُونَ

اور اگر تم میں سے ایسا ہو جس کی طرف سے وہ خائف ہو تو تم میں سے ایسا کرو جو تم میں سے ہو

کی طرف سے سمجھو "اگر وہ دونوں، صلح کا ارادہ کریں گے تو

اللہ تعالیٰ نہ جنس کے اندر مداخلت پیدا فرمادے گا۔"

اس آیت کا آخری جملہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم درجین کے درمیان تفریق اور علیحدگی کے لئے نہیں بلکہ دونوں میں موافقت پیدا کرنے اور یکجہوت سے بچانے کے لئے بھیجے جا رہے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ گفتگو فرمائی ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں۔

وایس له أن يأمرهما برفقاً بين رأيا إلا بأمر الزوج ولا  
يصحاب من مال المرأة إلا دحوا (قال) فإن اصطاح الزوج جار  
ولا كان على الحاكم أن يحكم لكل واحد منهما على  
صاحبه ما يؤمر من حق من خصه وسر وألف (قال) وذلك  
أن الله إنما ذكرهما حين يريد إصلاحاً بوق الله بينهما ولا  
يدكر تفرده (قال) وأما والامام أن سأل الزوجين أن يفر  
حسباً بالحكمين وبكلامهما معاً فيحكمهما الزوج بين رأيا  
مرفقاً بينهما عرفاً على ما رأيا من أحد شئسي أو غير  
حدہ

کتاب الام صفحہ ۱۶۹ حد ۵۰

”جب میںں بچہ کی کے درمیان یکجہوت کا اندیشہ ہو اور وہ حاکم کے پاس پناہ مانگ لے جائیں تو اس پر واجب ہے کہ یک حکم شوہر کی طرف سے اور ایک حکم بیوی کی طرف سے بھیجے یہ حکم الہی قامت اور الہی عقل میں سے ہیں تاکہ ان کے معاملے کی تحقیق کریں اور حتی، مقدرہ مصالحت کرائیں لیکن حاکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مستحقین کو اپنی رائے سے شوہر کے حکم کے بغیر تفریق کا حکم دے۔ اور نہ وہ عورت کا کوئی مالی اس کی

اجازت کے بغیر شوہر کو دے سکتے ہیں۔ پس اگر فوطین میں  
مصالحت ہو جائے تو باہر، رشتہ حاکم پر چاہیے کہ وہ  
فریقین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے باقی اہل وراثت  
(معاشرتی) حقوق و اہم کی ادائیگی کا فیصلہ کرے۔ اور اس کی  
وسیلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف یہ ذکر فرمایا ہے کہ ”اِنْ  
تُرِيدُ الْمَصْلَحَةَ فَاُولَئِكَ يَنْهَوْنَهَا“ (اگر وہ لوگوں اصلاح کا  
ارادہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ دونوں میں موافقت پیدا فرما دے  
گا) اور قرین کا کوئی ذکر نہیں فرمایا۔ ہاں اہل حاکم کے لئے  
میں یہ پتہ کر دہوں کہ وہ فوطین سے کہے کہ وہ حاکمین کے ہر  
فیصلے پر راضی ہو جائیں اور دتوں انہیں اپنا وکیل بنا دیں  
شوہر حاکمین کو اپنی بات لا دیکر بتائے کہ وہ اگر مناسب  
سمجھیں تو اپنی رائے کے مطابق کچھ لے لے کر یا ہم کچھ لئے  
فریق کر دیں۔“

آگے لکھتے ہیں ﴿وَلَا يَجْعَلُ الرُّوحَانُ عَسَىٰ تَرْكِبُهُمْ اِنْ لَمْ يُوَكَّلَا﴾

(خاصاً صفحہ ۱۶۵ جلد ۲)

”اور اگر فوطین حاکمین کو وکیل نہ بنائیں تو انہیں مجبور نہ کیا  
جائے گا۔“

امام ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ علیہ بھی وہی رد عمل کی روشنی میں تحریر  
فرماتے ہیں۔

﴿وَلَيْسَ لِلْحَاكِمِينَ مِنَ التَّنَاقُظِ بَعْزٌ مَا يَلَا آنَ يَحْضُرُ ذَلِكَ

إِلَّيْهَا الزَّوْجُ﴾

تفسیر طحاوی صفحہ ۱۶۱، رد المحتار صفحہ ۱۶۲

”اور حکمین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فتاویٰ کی صورت میں  
تفریق کریں لایہ کہ شوہر انہیں یہ اختیار دے دے۔“

جناب جنس النبی اسے رحمان صاحب نے اس مسئلہ پر علامہ ابن حزم  
رحمۃ اللہ علیہ کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ انہوں نے اس پر مہسود بحث کی ہے لیکن  
جنس صاحب نے اس طرف توجہ نہیں فرمائی کہ سی بحث کے بعد انہوں نے نتیجہ  
کیا نکالا ہے؟ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر بحث کرے کے بعد  
حالیہ لکھا ہے کہ :

﴿إِسْ فِي الْآيَةِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنَ الشَّيْءِ لِلْحَكَمِ  
بِقَوْلِ وَلَا أَنْ دَلَّ عَلَى كَم﴾

(ابن حزم، اہل صلی صلی، ۱۰۶۰، خطبۃ الصریحہ ۱۲۷۵)

”کسی بھی آیت یا حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حکمین کو  
تفریق کا اختیار ہے“ اور یہ اختیار حاکم کے لئے ثابت ہوتا  
ہے۔“

**حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ**

جنس صاحب نے صحیح بخاری کی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کیا

﴿عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَتَهُ تَابَتْ بِنِيسَ ثَوْتِ النَّبِيِّ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَالَتْ بِأَوْسَرِ اللَّهِ تَابَتْ بِنِيسَ مَا أَحْبَبَ  
عَبْدُ فِي حَلْقِي وَلَا دِينٍ وَلَكِنْ أَكْرَهَ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ، هَذَا  
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو قَبِيلٍ عَلَيْهِ حَقُّهُ

قَالَ نَعَمْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْبَلَ الْحَدِيثَ  
وَعَلَّقَهَا تَلْفِيفَةً ﴿

(اصحیح بخاری، صفحہ ۷۹، جلد ۱۲، ص ۱۲ ص ۱۳)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی (ہمیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اطلاق اور ورنہ اوری سے ناراض نہیں ہوں، لیکن میں اسلام لانے کے بعد کفر کی باتوں سے ڈرتی ہوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم ان پر ان کا باغ (جو انہوں نے بطور میراث لیا تھا) لوٹا دو گی؟ انہوں نے کہا ہاں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حضرت حمیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے لرایا کہ تم بارگ قول کرو اور انہیں ایک طلاق دے دو۔

لیکن اس حدیث سے استدلال اس لئے درست نہیں کہ مذکورہ واقعہ شوہر کی رضامندی سے ہوا تھا، ورنہ انہوں نے نکاح کے اس معاملے کو قبول کر لیا تھا، چنانچہ طین بن ابی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

﴿وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْبَلَ الْحَدِيثَ وَحَلَّقَ سَبِيلَهَا قَالَ نَعَمْ﴾

(ابن ماجہ، ص ۱۸۲، جلد ۱، ص ۱۸۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بیٹھا کہ جو مال ان کا تم پر واجب تھا وہ

لے لو اور ان کو چھوڑ دو“ حضرت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا: ہاں!۔

اور ظاہر ہے کہ اگر شوہر طلع کو قبول کر لے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں رہتا۔  
مگر تو ان صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر طلع پر راضی نہیں ہے۔ یہاں بات  
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں طلع کا حکم دیا تھا تو یہ حکم بالیقین ظاہر  
معلوم تھا، قاضی کی حیثیت میں جبرائیل تھا، حال ہی میں رحمۃ اللہ علیہ اس کی  
شرح میں تحریر فرماتے ہیں

﴿مواہر، شاد و صلاح لا ینحاک﴾

المصاحف ای حشر: بیع النکاح ص ۲۹۹ ج ۱۰ الطبع المجلد ۶۸۸

”یہ ہدایت اور اصلاح کا حکم تھا، انکار کا حکم نہ تھا۔“

علامہ بدر الدین بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ نے  
بھی اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے یہی لکھا ہے۔

اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر کو طلاق کا حکم دینا خود  
اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قاضی یا حاکم اگر خود فقہ حق نہیں کر سکتا، بلکہ یہ کام  
صرف شوہر کر سکتا ہے۔ چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث  
پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

﴿لو کان الخلع من السلطان شاء، دیو جان او آباد علم

أما لا یبمان حدود اللہ، یسئلہما النبی صلی اللہ علیہ

وسلم عن ذلك ولا یخاطب الزوج بقوله خلعها بل کان

یخلعها منه ویرد علیہ حدیثہ وإن آیا أو واحد منهما

کانت لفرقة المستلاعین إلى الحاکم، یفصل للملاص حل سلیما

۱۔ جلسہ شہسوار، ۱۷۶۰ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۷۶

”اگر یہ اختیار سلطان کو ہوتا کہ وہ حسب دیکھے کہ ذوالحجہ حدود  
اللہ کو قائم نہیں کریں گے تو قطع کر دے“ خواہ یہ ذوالحجہ کی  
طوائف ہو نہ ہو، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں  
سے اس کا سوال نہ فرماتے، وہ نہ شوہر سے یہ کہتے کہ تم ان  
سے قطع کرو، بلکہ حد صح کے عورت کو چھو رہے“ اور شوہر  
سے اس کا باغ خواہ رہے“ خواہ وہ دونوں انکار کرتے یا ان میں  
سے کوئی ایک انکار کرتا۔ جیسے کہ حوا میں ذوالحجہ کی تفریق کا  
اختیار حاکم کو ہوتا ہے تو وہ طامین (شوہر) سے یہ نہیں کہتا کہ  
اپنی بیوی کو چھوؤ ورنہ ”بلکہ طوطی تفریق کہتا ہے۔“

امام ابو بکر بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ دلیل تباہ کنی ہے، لگتا ہے  
کہ آج تک کسی فقیہ نے اس حدیث سے استدلال کر کے یہ نہیں کہا کہ حاکم شوہر کو  
قطع پر مجبور کر سکتا ہے۔

سیدہ خاتم نام محمد سخی کے مقدمے میں قاضی صاحب نے بھی حضرت  
جلیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے دہنے کا یہی جواب دیا تھا کہ وہاں قطع شوہر کی مرضی  
سے ہوا تھا۔

(سیدہ خاتم نام محمد سخی۔ بی ایل ڈی ۱۹۵۵ء اور ۱۹۵۶ء)

جنس ایس اے و عمان صاحب سیدہ خاتم کے مقدمے پر تبصرہ کرتے  
ہوئے کہتے ہیں :

”سیدہ خاتم کے مقدمے میں اس آیت پر غور نہیں کیا گیا جو  
حق قطع کے بارے میں ہے، اگرچہ حضرت جلیلہ رضی اللہ تعالیٰ

عہد کی حد تک پر منکھوی مکی ہے۔

سعیدہ خاتم کے عقدے میں جو حضرت جمیل رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کو شوہر کی مرضی کا واقعہ قرار دیا گیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں

”میری نافرمانی میں یہ بات قرآن کے الفاظ اور مروج کے ساتھ جو یہی اور شوہر کو ایک دوسرے کے حقوق کے معاملے میں ایک ہی مقام دیتی ہے، زیادہ ہم ”ہلک ہوگی کہ ان واقعات کی شرح اس طرح کی جائے کہ ”دواۃ مرشول کا مٹی“ سے ”ریدہ خود ہی تعزیر کا حکم دے کے“ اگرچہ شوہر اس سے متفق نہ ہو۔“

(ای۔ بی۔ ای. رپورٹ کورٹ) ۱۱۶ ص ۱۲۰ (۱۳۴۰ء)

ظاہر ہے کہ جنس صاحب کے یہ الفاظ محض اپنے دعوے کے اعادہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان سے کسی طرح بھی اس بات کا جواب نہیں ہوتا کہ حضرت جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ یا ہی رضاعتی کا واقعہ تھا۔ یہی یہ بات کہ قرآن کریم کے ”الفاظ“ اور ”روح“ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ قاضی شوہر کی مرضی کے خلاف طلاق کے ارادہ تفریق کر سکتا ہے ”سو تہمت“ طلاق پر بحث کرتے ہوئے ہم مفصل بحث کر چکے ہیں، جس سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ پوری امت اور اس کے اندر تفسیر نے قرآن کریم کے ان الفاظ کا مفہوم ہی قرار دیا ہے کہ طلاق صرف قرین کی باہمی رضاعتی سے ہو سکتا ہے اس کے سوا اس کا کوئی راستہ نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک ارشاد

”جناپ جنس ایس، دے رحمان صاحب نے اپنے فیصلے میں حضرت عمر رضی



اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک ارشاد سے بھی متغافل فرمایا ہے "سنن تہذیبی میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا

﴿ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ جَمَعَ قَلْبَهُ وَهَمَّ ﴾

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جمع کرنے کا ارادہ کرنے کا مشاہدہ کیا۔

"اگر عمر غمی خلع کرنا چاہیں تو ان سے نکار نہ کرو۔"

یہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ ارشاد جو اس بات کی دلیل ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خلع نہیں کر سکتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس ارشاد میں شوہروں کو خطاب فرمایا ہے "اس لئے کہ حاکم درحقیقت خود خود تھے" اگر حاکم اور قاضی کو خود خلع کرنے کا اختیار ہوتا تو ان کو شوہروں سے یہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کہ جب عمر میں خلع کرنا چاہیں تو تم نکار نہ کرو۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس ارشاد سے اس بات پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ حاکم فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی مرضی کے خلاف خود خلع کر سکتا ہے۔ ہاں! یہ ارشاد شوہروں کے لئے ایک ہدایت نامہ ضرور ہے کہ جب عمر میں خلع کرنا چاہیں تو ان سے خواہ مخواہ باندھے رکھنے کے بجائے خلع کو قبول کرنا چاہئے۔

یہاں تک ہم نے ان دو نکتوں پر تبصرہ کیا ہے جو جناب جنس ایسے اے رحمن صاحب نے بچے فیصلے میں پیش کئے ہیں۔ اس فیصلے پر جنس ایسے محمود صاحب نے بھی ایک نوٹ لکھا ہے "اس نوٹ میں بیشتر نکتوں کی بنیادی طور پر وہی ہیں جو جناب جنس ایسے رحمن صاحب نے پیش رکھے ہیں اور ان کا جو سب سے بچے فیصلے کے ساتھ آچکا ہے لہذا اس میں دو باتیں ہیں جن کا جو سب سے بچے فیصلے کا

○ علامہ امین رحمہ اللہ نے فرمایا: "اگرچہ خلع کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے

بِزَوَالِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْعَدَاءِ إِذَا جَعَلَ الْمَرْأَةُ فِي مَقَامَةِ مَا يَدُ الرَّجُلِ  
 مِنَ الْخُلَاقِ فَإِنَّهُ لَمَّا جَعَلَ الطَّلَاقُ بِيَدِ الرَّجُلِ بِذَا حَوْلِ الْمَرْأَةِ  
 جَعَلَ الْخُلَعُ بِيَدِ الْمَرْأَةِ إِذَا فَرَكَتِ الرَّجُلَ ﴿

”اور طلع میں راز یہ ہے کہ فہمید (طلع) عورت کو مرد کے خفی  
 طلاق کے مقابلے میں دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ جب مرد عورت  
 کو نا پسند کرے تو اسے طلاق کا اختیار دیا گیا ہے۔ در جب  
 عورت مرد کو نا پسند کرے تو اس کو طلع کا اختیار دیا گیا ہے۔“

اس سے جس صاحب نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جس طرح طلاق میں  
 عورت کی رضامندی ضروری نہیں اسی طرح طلع میں مرد کی رضامندی ضروری  
 نہیں، لیکن علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ تفسیر بوجہ ذیل صحیح نہیں:  
 (الف) اسی صورت سے کہ ہر طرح کے عظامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے وضاحت  
 کے ساتھ لکھا ہے کہ :

فَوَإِنْ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى الْحَالِ الَّذِي يَحْذَرُ فِيهَا الْخُلَعُ مِنَ التَّيِّبِ  
 لَا يَحْذَرُ فَإِنَّ أَعْمُودَ عَلَى أَنَّ الْخُلَعُ جَائِزٌ مَعَ التَّارِصِ بِدَائِمٍ  
 يَكُنْ سَبَبَ رِضَا هَذَا مُعْطِيهِ إِصْرَارَهُ ﴿

”اور رشداً نے فرمایا ہے کہ جب ایک شخص ایسا حال میں جا کر ہوتا ہے کہ وہ کسی  
 حالت میں نا جائز سوچ ہو اور اس پر اتفاق ہے کہ طلع باہمی  
 رضامندی کی حالت میں جائز ہے، ہر طرح عورت کے اس کی  
 ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب مرد کی طرف سے اسے تنگ کرنا  
 نہ ہو۔“

اس عبارت سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ طلع جائز ہی اس وقت ہوتا ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں اس پر رضامند ہوں 'البتہ چونکہ اس طرح عورت کو فی الجملہ علیحدگی کا ایک راستہ مل جاتا ہے 'اس لئے علامہ ابنی رحمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو یک نکتے کے طور پر اس طرح بیان کر دیا ہے کہ عورت کا یہ اختیار مرد کے حق طلاق کے مقابلے میں ہے۔

(سید) ورنہ اگر علامہ ابنی رحمہ رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہوتا کہ طلع کا حق ٹھیک مرد کے حق طلاق کی طرح ہے تو ہوتا یہ چاہئے تھا کہ ان کے نزدیک ان کے لئے عورت کو مال ادا کرنے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ جس طرح جو کچھ پیسے دیئے بغیر طلاق دینے کا حق رکھتا ہے 'اسی طرح عورت بھی پیسے ادا کئے بغیر علیحدگی حاصل کرنے کی تیار ہوتی ' حالانکہ یہ وہ بات ہے جسے خود جنس صاحبان بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

(ن) سی طرح اگر اس عبارت کا وہی مطلب ہوتا ہو ان حضرات نے سمجھا ہے تو عورت کو طلع کے سنے عدالت کی طرف متوجہ کرنے کی بھی ضرورت نہ ہونی چاہئے۔ بلکہ جس طرح شوہر عدالت میں جائے بغیر بیوی کو طلاق دے سکتا ہے 'سی طرح عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہئے تھا ' حالانکہ معزز جنس صاحبان اس بات کو بھی تسلیم نہیں فرماتے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ علامہ ابنی رحمہ رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد طلاق اور طلع کو ہر اعتبار سے ایک ہی سطح پر لا کر آ کرنا نہیں ہے 'بلکہ وہ ایک نکتے کے طور پر یہ بات کہنا چاہتے ہیں کہ عورت کو بھی طلع کے ذریعہ علیحدگی کا ایک راستہ دے دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو چہرہ بکھ اور مال کی ترغیب دلا کر علیحدگی حاصل کر سکتی ہے ' اس کے لئے ایسا کرنے میں کوئی گناہ نہیں جیسا کہ خود الفاظ قرآن لا ینقضایہ میں اس کی واضح شہادت ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ طلع میں شوہر کی

رصاصہ کی باطل ضرورت ہی نہیں ہے۔

(۱) یہاں ایک اصول بات کی طرف مختصر اشارہ کرنا بھی جائز ہے عالی نہ ہو گا۔  
تمام فقہاء و محققانہ تعالیٰ کا طریقہ مورد ہے کہ وہ صرف احکام اور لائق معیار  
بجائے کرتے ہیں، بحثوں و مصلحتوں کا ذکر نہیں کرتے اور اگر کہیں اس کا ان  
کا کرتے تو یہ عقیدہ ہے کہ فقہاء کے اہتمام سے اس کو نشانہ دیتے  
ہیں، اسی صورت میں مسئلہ اصول یہ ہے کہ فقہاء کا قانونی فضاء معلوم کرنے کے  
لئے اس کے باطن کردہ اسباب و اہل کی طرف رجوع نہ کرنا چاہئے اور جو بات وہ  
حکمت و معصیت کے طور پر بیان کرتے ہیں اسے ہی قانونی حکم کی بنیاد نہیں بنانا  
چاہئے۔ اس لئے کہ احکام فقہیہ کا مدار عقل پر ہونا ہے، بحثوں پر نہیں۔ اور اس  
مقام پر اپنی رشتہ سے یہ نکتہ یہ عقیدہ ہے کہ عقول انسانہ ہی بیان فرمایا ہے۔

(۲) میں سب سے زیادہ حیرت جالبہ نہیں، میں اسے محمود صاحب کے اس  
اوشادہ ہے کہ :

"This statement in 'Al-Mohalla' supports the  
Muslims' right to offer sequestration by kindling  
other efforts in view of the above mentioned  
(M) (N) 1947 p 107"

"یہی ۷۴۴ حرر اللہ علیہ نے العللی میں قاضی نے اس حق  
کی حمایت کی ہے کہ جب میں ہوئی کے درمیان قتال پیدا  
کرنے کی کوششیں تاکہ جو طائر قردش کے درجہ تفریق  
کر سکتا ہے۔"

حالانکہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ نے جس مخفی کے ساتھ قاضی اور  
حکیم کے میں حق کی تائید ہے، ۱۰۰ - ۱۰۱ - ۱۰۲ - ۱۰۳ - ۱۰۴ - ۱۰۵ - ۱۰۶ - ۱۰۷ - ۱۰۸ - ۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۱۱ - ۱۱۲ - ۱۱۳ - ۱۱۴ - ۱۱۵ - ۱۱۶ - ۱۱۷ - ۱۱۸ - ۱۱۹ - ۱۲۰ - ۱۲۱ - ۱۲۲ - ۱۲۳ - ۱۲۴ - ۱۲۵ - ۱۲۶ - ۱۲۷ - ۱۲۸ - ۱۲۹ - ۱۳۰ - ۱۳۱ - ۱۳۲ - ۱۳۳ - ۱۳۴ - ۱۳۵ - ۱۳۶ - ۱۳۷ - ۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۴۰ - ۱۴۱ - ۱۴۲ - ۱۴۳ - ۱۴۴ - ۱۴۵ - ۱۴۶ - ۱۴۷ - ۱۴۸ - ۱۴۹ - ۱۵۰ - ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۵۳ - ۱۵۴ - ۱۵۵ - ۱۵۶ - ۱۵۷ - ۱۵۸ - ۱۵۹ - ۱۶۰ - ۱۶۱ - ۱۶۲ - ۱۶۳ - ۱۶۴ - ۱۶۵ - ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۱۶۸ - ۱۶۹ - ۱۷۰ - ۱۷۱ - ۱۷۲ - ۱۷۳ - ۱۷۴ - ۱۷۵ - ۱۷۶ - ۱۷۷ - ۱۷۸ - ۱۷۹ - ۱۸۰ - ۱۸۱ - ۱۸۲ - ۱۸۳ - ۱۸۴ - ۱۸۵ - ۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۸۸ - ۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۱ - ۱۹۲ - ۱۹۳ - ۱۹۴ - ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۱۹۷ - ۱۹۸ - ۱۹۹ - ۲۰۰ - ۲۰۱ - ۲۰۲ - ۲۰۳ - ۲۰۴ - ۲۰۵ - ۲۰۶ - ۲۰۷ - ۲۰۸ - ۲۰۹ - ۲۱۰ - ۲۱۱ - ۲۱۲ - ۲۱۳ - ۲۱۴ - ۲۱۵ - ۲۱۶ - ۲۱۷ - ۲۱۸ - ۲۱۹ - ۲۲۰ - ۲۲۱ - ۲۲۲ - ۲۲۳ - ۲۲۴ - ۲۲۵ - ۲۲۶ - ۲۲۷ - ۲۲۸ - ۲۲۹ - ۲۳۰ - ۲۳۱ - ۲۳۲ - ۲۳۳ - ۲۳۴ - ۲۳۵ - ۲۳۶ - ۲۳۷ - ۲۳۸ - ۲۳۹ - ۲۴۰ - ۲۴۱ - ۲۴۲ - ۲۴۳ - ۲۴۴ - ۲۴۵ - ۲۴۶ - ۲۴۷ - ۲۴۸ - ۲۴۹ - ۲۵۰ - ۲۵۱ - ۲۵۲ - ۲۵۳ - ۲۵۴ - ۲۵۵ - ۲۵۶ - ۲۵۷ - ۲۵۸ - ۲۵۹ - ۲۶۰ - ۲۶۱ - ۲۶۲ - ۲۶۳ - ۲۶۴ - ۲۶۵ - ۲۶۶ - ۲۶۷ - ۲۶۸ - ۲۶۹ - ۲۷۰ - ۲۷۱ - ۲۷۲ - ۲۷۳ - ۲۷۴ - ۲۷۵ - ۲۷۶ - ۲۷۷ - ۲۷۸ - ۲۷۹ - ۲۸۰ - ۲۸۱ - ۲۸۲ - ۲۸۳ - ۲۸۴ - ۲۸۵ - ۲۸۶ - ۲۸۷ - ۲۸۸ - ۲۸۹ - ۲۹۰ - ۲۹۱ - ۲۹۲ - ۲۹۳ - ۲۹۴ - ۲۹۵ - ۲۹۶ - ۲۹۷ - ۲۹۸ - ۲۹۹ - ۳۰۰ - ۳۰۱ - ۳۰۲ - ۳۰۳ - ۳۰۴ - ۳۰۵ - ۳۰۶ - ۳۰۷ - ۳۰۸ - ۳۰۹ - ۳۱۰ - ۳۱۱ - ۳۱۲ - ۳۱۳ - ۳۱۴ - ۳۱۵ - ۳۱۶ - ۳۱۷ - ۳۱۸ - ۳۱۹ - ۳۲۰ - ۳۲۱ - ۳۲۲ - ۳۲۳ - ۳۲۴ - ۳۲۵ - ۳۲۶ - ۳۲۷ - ۳۲۸ - ۳۲۹ - ۳۳۰ - ۳۳۱ - ۳۳۲ - ۳۳۳ - ۳۳۴ - ۳۳۵ - ۳۳۶ - ۳۳۷ - ۳۳۸ - ۳۳۹ - ۳۴۰ - ۳۴۱ - ۳۴۲ - ۳۴۳ - ۳۴۴ - ۳۴۵ - ۳۴۶ - ۳۴۷ - ۳۴۸ - ۳۴۹ - ۳۵۰ - ۳۵۱ - ۳۵۲ - ۳۵۳ - ۳۵۴ - ۳۵۵ - ۳۵۶ - ۳۵۷ - ۳۵۸ - ۳۵۹ - ۳۶۰ - ۳۶۱ - ۳۶۲ - ۳۶۳ - ۳۶۴ - ۳۶۵ - ۳۶۶ - ۳۶۷ - ۳۶۸ - ۳۶۹ - ۳۷۰ - ۳۷۱ - ۳۷۲ - ۳۷۳ - ۳۷۴ - ۳۷۵ - ۳۷۶ - ۳۷۷ - ۳۷۸ - ۳۷۹ - ۳۸۰ - ۳۸۱ - ۳۸۲ - ۳۸۳ - ۳۸۴ - ۳۸۵ - ۳۸۶ - ۳۸۷ - ۳۸۸ - ۳۸۹ - ۳۹۰ - ۳۹۱ - ۳۹۲ - ۳۹۳ - ۳۹۴ - ۳۹۵ - ۳۹۶ - ۳۹۷ - ۳۹۸ - ۳۹۹ - ۴۰۰ - ۴۰۱ - ۴۰۲ - ۴۰۳ - ۴۰۴ - ۴۰۵ - ۴۰۶ - ۴۰۷ - ۴۰۸ - ۴۰۹ - ۴۱۰ - ۴۱۱ - ۴۱۲ - ۴۱۳ - ۴۱۴ - ۴۱۵ - ۴۱۶ - ۴۱۷ - ۴۱۸ - ۴۱۹ - ۴۲۰ - ۴۲۱ - ۴۲۲ - ۴۲۳ - ۴۲۴ - ۴۲۵ - ۴۲۶ - ۴۲۷ - ۴۲۸ - ۴۲۹ - ۴۳۰ - ۴۳۱ - ۴۳۲ - ۴۳۳ - ۴۳۴ - ۴۳۵ - ۴۳۶ - ۴۳۷ - ۴۳۸ - ۴۳۹ - ۴۴۰ - ۴۴۱ - ۴۴۲ - ۴۴۳ - ۴۴۴ - ۴۴۵ - ۴۴۶ - ۴۴۷ - ۴۴۸ - ۴۴۹ - ۴۵۰ - ۴۵۱ - ۴۵۲ - ۴۵۳ - ۴۵۴ - ۴۵۵ - ۴۵۶ - ۴۵۷ - ۴۵۸ - ۴۵۹ - ۴۶۰ - ۴۶۱ - ۴۶۲ - ۴۶۳ - ۴۶۴ - ۴۶۵ - ۴۶۶ - ۴۶۷ - ۴۶۸ - ۴۶۹ - ۴۷۰ - ۴۷۱ - ۴۷۲ - ۴۷۳ - ۴۷۴ - ۴۷۵ - ۴۷۶ - ۴۷۷ - ۴۷۸ - ۴۷۹ - ۴۸۰ - ۴۸۱ - ۴۸۲ - ۴۸۳ - ۴۸۴ - ۴۸۵ - ۴۸۶ - ۴۸۷ - ۴۸۸ - ۴۸۹ - ۴۹۰ - ۴۹۱ - ۴۹۲ - ۴۹۳ - ۴۹۴ - ۴۹۵ - ۴۹۶ - ۴۹۷ - ۴۹۸ - ۴۹۹ - ۵۰۰ - ۵۰۱ - ۵۰۲ - ۵۰۳ - ۵۰۴ - ۵۰۵ - ۵۰۶ - ۵۰۷ - ۵۰۸ - ۵۰۹ - ۵۱۰ - ۵۱۱ - ۵۱۲ - ۵۱۳ - ۵۱۴ - ۵۱۵ - ۵۱۶ - ۵۱۷ - ۵۱۸ - ۵۱۹ - ۵۲۰ - ۵۲۱ - ۵۲۲ - ۵۲۳ - ۵۲۴ - ۵۲۵ - ۵۲۶ - ۵۲۷ - ۵۲۸ - ۵۲۹ - ۵۳۰ - ۵۳۱ - ۵۳۲ - ۵۳۳ - ۵۳۴ - ۵۳۵ - ۵۳۶ - ۵۳۷ - ۵۳۸ - ۵۳۹ - ۵۴۰ - ۵۴۱ - ۵۴۲ - ۵۴۳ - ۵۴۴ - ۵۴۵ - ۵۴۶ - ۵۴۷ - ۵۴۸ - ۵۴۹ - ۵۵۰ - ۵۵۱ - ۵۵۲ - ۵۵۳ - ۵۵۴ - ۵۵۵ - ۵۵۶ - ۵۵۷ - ۵۵۸ - ۵۵۹ - ۵۶۰ - ۵۶۱ - ۵۶۲ - ۵۶۳ - ۵۶۴ - ۵۶۵ - ۵۶۶ - ۵۶۷ - ۵۶۸ - ۵۶۹ - ۵۷۰ - ۵۷۱ - ۵۷۲ - ۵۷۳ - ۵۷۴ - ۵۷۵ - ۵۷۶ - ۵۷۷ - ۵۷۸ - ۵۷۹ - ۵۸۰ - ۵۸۱ - ۵۸۲ - ۵۸۳ - ۵۸۴ - ۵۸۵ - ۵۸۶ - ۵۸۷ - ۵۸۸ - ۵۸۹ - ۵۹۰ - ۵۹۱ - ۵۹۲ - ۵۹۳ - ۵۹۴ - ۵۹۵ - ۵۹۶ - ۵۹۷ - ۵۹۸ - ۵۹۹ - ۶۰۰ - ۶۰۱ - ۶۰۲ - ۶۰۳ - ۶۰۴ - ۶۰۵ - ۶۰۶ - ۶۰۷ - ۶۰۸ - ۶۰۹ - ۶۱۰ - ۶۱۱ - ۶۱۲ - ۶۱۳ - ۶۱۴ - ۶۱۵ - ۶۱۶ - ۶۱۷ - ۶۱۸ - ۶۱۹ - ۶۲۰ - ۶۲۱ - ۶۲۲ - ۶۲۳ - ۶۲۴ - ۶۲۵ - ۶۲۶ - ۶۲۷ - ۶۲۸ - ۶۲۹ - ۶۳۰ - ۶۳۱ - ۶۳۲ - ۶۳۳ - ۶۳۴ - ۶۳۵ - ۶۳۶ - ۶۳۷ - ۶۳۸ - ۶۳۹ - ۶۴۰ - ۶۴۱ - ۶۴۲ - ۶۴۳ - ۶۴۴ - ۶۴۵ - ۶۴۶ - ۶۴۷ - ۶۴۸ - ۶۴۹ - ۶۵۰ - ۶۵۱ - ۶۵۲ - ۶۵۳ - ۶۵۴ - ۶۵۵ - ۶۵۶ - ۶۵۷ - ۶۵۸ - ۶۵۹ - ۶۶۰ - ۶۶۱ - ۶۶۲ - ۶۶۳ - ۶۶۴ - ۶۶۵ - ۶۶۶ - ۶۶۷ - ۶۶۸ - ۶۶۹ - ۶۷۰ - ۶۷۱ - ۶۷۲ - ۶۷۳ - ۶۷۴ - ۶۷۵ - ۶۷۶ - ۶۷۷ - ۶۷۸ - ۶۷۹ - ۶۸۰ - ۶۸۱ - ۶۸۲ - ۶۸۳ - ۶۸۴ - ۶۸۵ - ۶۸۶ - ۶۸۷ - ۶۸۸ - ۶۸۹ - ۶۹۰ - ۶۹۱ - ۶۹۲ - ۶۹۳ - ۶۹۴ - ۶۹۵ - ۶۹۶ - ۶۹۷ - ۶۹۸ - ۶۹۹ - ۷۰۰ - ۷۰۱ - ۷۰۲ - ۷۰۳ - ۷۰۴ - ۷۰۵ - ۷۰۶ - ۷۰۷ - ۷۰۸ - ۷۰۹ - ۷۱۰ - ۷۱۱ - ۷۱۲ - ۷۱۳ - ۷۱۴ - ۷۱۵ - ۷۱۶ - ۷۱۷ - ۷۱۸ - ۷۱۹ - ۷۲۰ - ۷۲۱ - ۷۲۲ - ۷۲۳ - ۷۲۴ - ۷۲۵ - ۷۲۶ - ۷۲۷ - ۷۲۸ - ۷۲۹ - ۷۳۰ - ۷۳۱ - ۷۳۲ - ۷۳۳ - ۷۳۴ - ۷۳۵ - ۷۳۶ - ۷۳۷ - ۷۳۸ - ۷۳۹ - ۷۴۰ - ۷۴۱ - ۷۴۲ - ۷۴۳ - ۷۴۴ - ۷۴۵ - ۷۴۶ - ۷۴۷ - ۷۴۸ - ۷۴۹ - ۷۵۰ - ۷۵۱ - ۷۵۲ - ۷۵۳ - ۷۵۴ - ۷۵۵ - ۷۵۶ - ۷۵۷ - ۷۵۸ - ۷۵۹ - ۷۶۰ - ۷۶۱ - ۷۶۲ - ۷۶۳ - ۷۶۴ - ۷۶۵ - ۷۶۶ - ۷۶۷ - ۷۶۸ - ۷۶۹ - ۷۷۰ - ۷۷۱ - ۷۷۲ - ۷۷۳ - ۷۷۴ - ۷۷۵ - ۷۷۶ - ۷۷۷ - ۷۷۸ - ۷۷۹ - ۷۸۰ - ۷۸۱ - ۷۸۲ - ۷۸۳ - ۷۸۴ - ۷۸۵ - ۷۸۶ - ۷۸۷ - ۷۸۸ - ۷۸۹ - ۷۹۰ - ۷۹۱ - ۷۹۲ - ۷۹۳ - ۷۹۴ - ۷۹۵ - ۷۹۶ - ۷۹۷ - ۷۹۸ - ۷۹۹ - ۸۰۰ - ۸۰۱ - ۸۰۲ - ۸۰۳ - ۸۰۴ - ۸۰۵ - ۸۰۶ - ۸۰۷ - ۸۰۸ - ۸۰۹ - ۸۱۰ - ۸۱۱ - ۸۱۲ - ۸۱۳ - ۸۱۴ - ۸۱۵ - ۸۱۶ - ۸۱۷ - ۸۱۸ - ۸۱۹ - ۸۲۰ - ۸۲۱ - ۸۲۲ - ۸۲۳ - ۸۲۴ - ۸۲۵ - ۸۲۶ - ۸۲۷ - ۸۲۸ - ۸۲۹ - ۸۳۰ - ۸۳۱ - ۸۳۲ - ۸۳۳ - ۸۳۴ - ۸۳۵ - ۸۳۶ - ۸۳۷ - ۸۳۸ - ۸۳۹ - ۸۴۰ - ۸۴۱ - ۸۴۲ - ۸۴۳ - ۸۴۴ - ۸۴۵ - ۸۴۶ - ۸۴۷ - ۸۴۸ - ۸۴۹ - ۸۵۰ - ۸۵۱ - ۸۵۲ - ۸۵۳ - ۸۵۴ - ۸۵۵ - ۸۵۶ - ۸۵۷ - ۸۵۸ - ۸۵۹ - ۸۶۰ - ۸۶۱ - ۸۶۲ - ۸۶۳ - ۸۶۴ - ۸۶۵ - ۸۶۶ - ۸۶۷ - ۸۶۸ - ۸۶۹ - ۸۷۰ - ۸۷۱ - ۸۷۲ - ۸۷۳ - ۸۷۴ - ۸۷۵ - ۸۷۶ - ۸۷۷ - ۸۷۸ - ۸۷۹ - ۸۸۰ - ۸۸۱ - ۸۸۲ - ۸۸۳ - ۸۸۴ - ۸۸۵ - ۸۸۶ - ۸۸۷ - ۸۸۸ - ۸۸۹ - ۸۹۰ - ۸۹۱ - ۸۹۲ - ۸۹۳ - ۸۹۴ - ۸۹۵ - ۸۹۶ - ۸۹۷ - ۸۹۸ - ۸۹۹ - ۹۰۰ - ۹۰۱ - ۹۰۲ - ۹۰۳ - ۹۰۴ - ۹۰۵ - ۹۰۶ - ۹۰۷ - ۹۰۸ - ۹۰۹ - ۹۱۰ - ۹۱۱ - ۹۱۲ - ۹۱۳ - ۹۱۴ - ۹۱۵ - ۹۱۶ - ۹۱۷ - ۹۱۸ - ۹۱۹ - ۹۲۰ - ۹۲۱ - ۹۲۲ - ۹۲۳ - ۹۲۴ - ۹۲۵ - ۹۲۶ - ۹۲۷ - ۹۲۸ - ۹۲۹ - ۹۳۰ - ۹۳۱ - ۹۳۲ - ۹۳۳ - ۹۳۴ - ۹۳۵ - ۹۳۶ - ۹۳۷ - ۹۳۸ - ۹۳۹ - ۹۴۰ - ۹۴۱ - ۹۴۲ - ۹۴۳ - ۹۴۴ - ۹۴۵ - ۹۴۶ - ۹۴۷ - ۹۴۸ - ۹۴۹ - ۹۵۰ - ۹۵۱ - ۹۵۲ - ۹۵۳ - ۹۵۴ - ۹۵۵ - ۹۵۶ - ۹۵۷ - ۹۵۸ - ۹۵۹ - ۹۶۰ - ۹۶۱ - ۹۶۲ - ۹۶۳ - ۹۶۴ - ۹۶۵ - ۹۶۶ - ۹۶۷ - ۹۶۸ - ۹۶۹ - ۹۷۰ - ۹۷۱ - ۹۷۲ - ۹۷۳ - ۹۷۴ - ۹۷۵ - ۹۷۶ - ۹۷۷ - ۹۷۸ - ۹۷۹ - ۹۸۰ - ۹۸۱ - ۹۸۲ - ۹۸۳ - ۹۸۴ - ۹۸۵ - ۹۸۶ - ۹۸۷ - ۹۸۸ - ۹۸۹ - ۹۹۰ - ۹۹۱ - ۹۹۲ - ۹۹۳ - ۹۹۴ - ۹۹۵ - ۹۹۶ - ۹۹۷ - ۹۹۸ - ۹۹۹ - ۱۰۰۰ - ۱۰۰۱ - ۱۰۰۲ - ۱۰۰۳ - ۱۰۰۴ - ۱۰۰۵ - ۱۰۰۶ - ۱۰۰۷ - ۱۰۰۸ - ۱۰۰۹ - ۱۰۱۰ - ۱۰۱۱ - ۱۰۱۲ - ۱۰۱۳ - ۱۰۱۴ - ۱۰۱۵ - ۱۰۱۶ - ۱۰۱۷ - ۱۰۱۸ - ۱۰۱۹ - ۱۰۲۰ - ۱۰۲۱ - ۱۰۲۲ - ۱۰۲۳ - ۱۰۲۴ - ۱۰۲۵ - ۱۰۲۶ - ۱۰۲۷ - ۱۰۲۸ - ۱۰۲۹ - ۱۰۳۰ - ۱۰۳۱ - ۱۰۳۲ - ۱۰۳۳ - ۱۰۳۴ - ۱۰۳۵ - ۱۰۳۶ - ۱۰۳۷ - ۱۰۳۸ - ۱۰۳۹ - ۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ - ۱۰۴۲ - ۱۰۴۳ - ۱۰۴۴ - ۱۰۴۵ - ۱۰۴۶ - ۱۰۴۷ - ۱۰۴۸ - ۱۰۴۹ - ۱۰۵۰ - ۱۰۵۱ - ۱۰۵۲ - ۱۰۵۳ - ۱۰۵۴ - ۱۰۵۵ - ۱۰۵۶ - ۱۰۵۷ - ۱۰۵۸ - ۱۰۵۹ - ۱۰۶۰ - ۱۰۶۱ - ۱۰۶۲ - ۱۰۶۳ - ۱۰۶۴ - ۱۰۶۵ - ۱۰۶۶ - ۱۰۶۷ - ۱۰۶۸ - ۱۰۶۹ - ۱۰۷۰ - ۱۰۷۱ - ۱۰۷۲ - ۱۰۷۳ - ۱۰۷۴ - ۱۰۷۵ - ۱۰۷۶ - ۱۰۷۷ - ۱۰۷۸ - ۱۰۷۹ - ۱۰۸۰ - ۱۰۸۱ - ۱۰۸۲ - ۱۰۸۳ - ۱۰۸۴ - ۱۰۸۵ - ۱۰۸۶ - ۱۰۸۷ - ۱۰۸۸ - ۱۰۸۹ - ۱۰۹۰ - ۱۰۹۱ - ۱۰۹۲ - ۱۰۹۳ - ۱۰۹۴ - ۱۰۹۵ - ۱۰۹۶ - ۱۰۹۷ - ۱۰۹۸ - ۱۰۹۹ - ۱۱۰۰ - ۱۱۰۱ - ۱۱۰۲ - ۱۱۰۳ - ۱۱۰۴ - ۱۱۰۵ - ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ - ۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ - ۱۱۱۰ - ۱۱۱۱ - ۱۱۱۲ - ۱۱۱۳ - ۱۱۱۴ - ۱۱۱۵ - ۱۱۱۶ - ۱۱۱۷ - ۱۱۱۸ - ۱۱۱۹ - ۱۱۲۰ - ۱۱۲۱ - ۱۱۲۲ - ۱۱۲۳ - ۱۱۲۴ - ۱۱۲۵ - ۱۱۲۶ - ۱۱۲۷ - ۱۱۲۸ - ۱۱۲۹ - ۱۱۳۰ - ۱۱۳۱ - ۱۱۳۲ - ۱۱۳۳ - ۱۱۳۴ - ۱۱۳۵ - ۱۱۳۶ - ۱۱۳۷ - ۱۱۳۸ - ۱۱۳۹ - ۱۱۴۰ - ۱۱۴۱ - ۱۱۴۲ - ۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ - ۱۱۴۵ - ۱۱۴۶ - ۱۱۴۷ - ۱۱۴۸ - ۱۱۴۹ - ۱۱۵۰ - ۱۱۵۱ - ۱۱۵۲ - ۱۱۵۳ - ۱۱۵۴ - ۱۱۵۵ - ۱۱۵۶ - ۱۱۵۷ - ۱۱۵۸ - ۱۱۵۹ - ۱۱۶۰ - ۱۱۶۱ - ۱۱۶۲ - ۱۱۶۳ - ۱۱۶۴ - ۱۱۶۵ - ۱۱۶۶ - ۱۱۶۷ - ۱۱۶۸ - ۱۱۶۹ - ۱۱۷۰ - ۱۱۷۱ - ۱۱۷۲ - ۱۱۷۳ - ۱۱۷۴ - ۱۱۷۵ - ۱۱۷۶ - ۱۱۷۷ - ۱۱۷۸ - ۱۱۷۹ - ۱۱۸۰ - ۱۱۸۱ - ۱۱۸۲ - ۱۱۸۳ - ۱۱۸۴ - ۱۱۸۵ - ۱۱۸۶ - ۱۱۸۷ - ۱۱۸۸ - ۱۱۸۹ - ۱۱۹۰ - ۱۱۹۱ - ۱۱۹۲ - ۱۱۹۳ - ۱۱۹۴ - ۱۱۹۵ - ۱۱۹۶ - ۱۱۹۷ - ۱۱۹۸ - ۱۱۹۹ - ۱۲۰۰ - ۱۲۰۱ - ۱۲۰۲ - ۱۲۰۳ - ۱۲۰۴ - ۱۲۰۵ - ۱۲۰۶ - ۱۲۰۷ - ۱۲۰۸ - ۱۲۰۹ - ۱۲۱۰ - ۱۲۱۱ - ۱۲۱۲ - ۱۲۱۳ - ۱۲۱۴ - ۱۲۱۵ - ۱۲۱۶ - ۱۲۱۷ - ۱۲۱۸ - ۱۲۱۹ - ۱۲۲۰ - ۱۲۲۱ - ۱۲۲۲ - ۱۲۲۳ - ۱۲۲۴ - ۱۲۲۵ - ۱۲۲۶ - ۱۲۲۷ - ۱۲۲۸ - ۱۲۲۹ - ۱۲۳۰ - ۱۲۳۱ - ۱۲۳۲ - ۱۲۳۳ - ۱۲۳۴ - ۱۲۳۵ - ۱۲۳۶ - ۱۲۳۷ - ۱۲۳۸ - ۱۲۳۹ - ۱۲۴۰ - ۱۲۴۱ - ۱۲۴۲ - ۱۲۴۳ - ۱۲۴۴ - ۱۲۴۵ - ۱۲۴۶ - ۱۲۴۷ - ۱۲۴۸ - ۱۲۴۹ - ۱۲۵۰ - ۱۲۵۱ - ۱۲۵۲ - ۱۲۵۳ - ۱۲۵۴ - ۱۲۵۵ - ۱۲۵۶ - ۱۲۵۷ - ۱۲۵۸ - ۱۲۵۹ - ۱۲۶۰ - ۱۲۶۱ - ۱۲۶۲ - ۱۲۶۳ - ۱۲۶۴ - ۱۲۶۵ - ۱۲۶۶ - ۱۲۶۷ - ۱۲۶۸ - ۱۲۶۹ - ۱۲۷۰ - ۱۲۷۱ - ۱۲۷۲ - ۱۲۷۳ - ۱۲۷۴ - ۱۲۷۵ - ۱۲۷۶ - ۱۲۷۷ - ۱۲۷۸ - ۱۲۷۹ - ۱۲۸۰ - ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲ - ۱۲۸۳ - ۱۲۸۴ - ۱۲۸۵ - ۱۲۸۶ - ۱۲۸۷ - ۱۲۸۸ - ۱۲۸۹ - ۱۲۹۰ - ۱۲۹۱ - ۱۲۹۲ - ۱۲۹۳ - ۱۲۹۴ - ۱۲۹۵ - ۱۲۹۶ - ۱۲۹۷ - ۱۲۹۸ - ۱۲۹۹ - ۱۳۰۰ - ۱۳۰۱ - ۱۳۰۲ - ۱۳۰۳ - ۱۳۰۴ - ۱۳۰۵ - ۱۳۰۶ - ۱۳۰۷ - ۱۳۰۸ - ۱۳۰۹ - ۱۳۱۰ - ۱۳۱۱ - ۱۳۱۲ - ۱۳۱۳ - ۱۳۱۴ - ۱۳۱۵ - ۱۳۱۶ - ۱۳۱۷ - ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ - ۱۳۲۰ - ۱۳۲۱ - ۱۳۲۲ - ۱۳۲۳ - ۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ - ۱۳۲۶ - ۱۳۲۷ - ۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰ - ۱۳۳۱ - ۱۳۳۲ - ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ - ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷ - ۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ - ۱۳۴۱ - ۱۳۴۲ - ۱۳۴۳ - ۱۳۴۴ - ۱۳۴۵ - ۱۳۴۶ - ۱۳۴۷ - ۱۳۴۸ - ۱۳۴۹ - ۱۳۵۰ - ۱۳۵۱ - ۱۳۵۲ - ۱۳۵۳ - ۱۳۵۴ - ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶ - ۱۳۵۷ - ۱۳۵۸ - ۱۳۵۹ - ۱۳۶۰ - ۱۳۶۱ - ۱۳۶۲ - ۱۳۶۳ - ۱۳۶۴ - ۱۳۶۵ - ۱۳۶۶ - ۱۳۶۷ - ۱۳۶۸ - ۱۳۶۹ - ۱۳۷۰ - ۱۳۷۱ - ۱۳۷۲ - ۱۳۷۳ - ۱۳۷۴ - ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶ - ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸ - ۱۳۷۹ - ۱۳۸۰ - ۱۳۸۱ - ۱۳۸۲ - ۱۳۸۳ - ۱۳۸۴ - ۱۳۸۵ - ۱۳۸۶ - ۱۳۸۷ - ۱۳۸۸ - ۱۳۸۹ - ۱۳۹۰ - ۱۳۹۱ - ۱۳۹۲ - ۱۳۹۳ - ۱۳۹۴ - ۱۳۹۵ - ۱۳۹۶ - ۱۳۹۷ - ۱۳۹۸ - ۱۳۹۹ - ۱۴۰۰ - ۱۴۰۱ - ۱۴۰۲ - ۱۴۰۳ - ۱۴۰۴ - ۱۴۰۵ - ۱۴۰۶ - ۱۴۰۷ - ۱۴۰۸ - ۱۴۰۹ - ۱۴۱۰ - ۱۴۱۱ - ۱۴۱۲ - ۱۴۱۳ - ۱۴۱۴ - ۱۴۱۵ - ۱۴۱۶ - ۱۴۱۷ - ۱۴۱۸ - ۱۴۱۹ - ۱۴۲۰ - ۱۴۲۱ - ۱۴۲۲ - ۱۴۲۳ - ۱۴۲۴ - ۱۴۲۵ - ۱۴۲۶ - ۱۴۲۷ - ۱۴۲۸ - ۱۴۲۹ - ۱۴۳۰ - ۱۴۳۱ - ۱۴۳۲ - ۱۴۳۳ - ۱۴۳۴ - ۱۴۳۵ - ۱۴۳۶ - ۱۴۳۷ - ۱۴۳۸ - ۱۴۳۹ - ۱۴۴۰ - ۱۴۴۱ - ۱۴۴۲ - ۱۴۴۳ - ۱۴۴۴ - ۱۴۴۵ -





۱۔ قبول ہوتا ہے اور اس سلسلے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد  
 مہربان ہے جسے خلفِ محدثین نے روایت کیا ہے اور سند کے لحاظ سے اس کا مرتبہ  
 ”حسن“ سے کسی طرح کم نہیں۔ وہ ارشاد یہ ہے

\* عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عائشة رضي الله عنها

عن النبي صلى الله عليه وسلم في عهده أن كان يقول في كل صلاة  
 اللهم صل على محمد وآل محمد الطيبين الطاهرين ص ۱۰۲ د ۲۰۰  
 مصر ۱۳۳۹ھ

”حضرت عمرو بن شعيب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے والد سے اور  
 وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے فرمایا کہ وہی عہدہ اشکاخ (سے مراد) شوہر  
 ہے۔“

دراستی معلیٰ کی ایک حدیث مرفوعہ ابن جریر رحمہ اللہ علیہ ابن ابی حاتم  
 رحمہ اللہ علیہ طبرانی رحمہ اللہ علیہ ابویہ رحمہ اللہ علیہ نے سند حسن کے ساتھ  
 حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بھی بیان کی ہے۔ جس میں  
 ”حضرت صلی اللہ علیہ وسلم“ ”ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ اشکاخ“ کی تفسیر ”شوہر“  
 سے فرمائی ہے۔ (ابو یوسف، روح المعانی، سورۃ الاحزاب، جلد ۱۱، رد المحتار، ص ۱۰۲)

اسی وجہ سے صحابہ کرام کی اکثریت سے اس ”ایت کی بھی تفسیر معقول  
 سے جس میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ  
 عنہ بھی داخل ہیں

(۲) امام مصری حافظ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں اس  
 موضوع پر بنیاد متضلل بحث کی ہے اور ناقابل انکار دلیل سے اسی تفسیر کو صحیح  
 قرار دیا ہے۔ ان دلائل کو تفسیر کے ساتھ دہاں دیکھا جاسکتا ہے۔ یہاں بغرض

اختصار حوالہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

(دیکھئے عبید بن جریہ، ص ۳۸۸ جلد ۲، المجلد، مسند صبر)

(۳) جنس صاحبان نے اس آیت کے جس مفہوم کو ترجیح دی ہے اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ عورت کا ولی عورت کی اجازت کے بغیر اس کا حق ہر معاف کر سکتا ہے۔ ماضی ہوا معبود رحمۃ اللہ علیہ مشہور مفسر قرآن ہیں انہوں نے قرآن کریم کے کلمے جس سے استدلال کر کے اس مفہوم کے خلاف بڑی مضبوطیات کہی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسی آیت کے فوراً بعد ارشاد ہے

وَأَنْ تَقْرَأُوا الْقُرْآنَ لِلْعَوْنِ ﴿۴﴾

۴۔ اور اگر تم رعایت کرو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔

حالانکہ ولی کا عورت کے حق میں ہر کو معاف کرنا کسی بھی اعتبار سے تقویٰ نہیں کہلا سکتا یہ بات اسی وقت سمجھ ہو سکتی ہے جبکہ اس کا مخاطب شوہر کو قرار دے دیا جائے کہ وہ رعایت کر کے پورا ہر داکر دے تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔

وَأَنْ تَقْرَأُوا الْقُرْآنَ لِلْعَوْنِ ﴿۴﴾

وَأَنْ تَقْرَأُوا الْقُرْآنَ لِلْعَوْنِ ﴿۴﴾

شَسْئِي مِنَ الْعَوْنِ ﴿۵﴾

۵۔ میں اور مسوود غمیر اور ساد الفل السام ص ۶۷۹ جلد ۱۶ المجلد

المصنوع ۱۳۶۷

## فقہاء کی عبارتیں

آخر میں ہم فقہاء مجتہدین کی وہ عبارتیں پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فنی شافعی، مالکی، حنبلی اور قاضی منکب میں سے ہر ایک اس بات پر



حق ہے کہ خلیج صرف میرا بیوی کی باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے اور ان میں سے کوئی نزیقہ دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا۔

حتمی مسلک :

حق مسلک کی بہت سی کتابوں کے حوالے ہم پیچھے پیش کر چکے ہیں یہاں صرف جس الامامہ مرضی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں جو تمام فقہاء جزیہ رحمۃ اللہ علیہ کے اخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

﴿وخلع جائز عند السلطان وغيره لانه عند بعض

الفراسی﴾

(البرہان السوطی ص ۷۲ حوالہ مطبوعہ المادہ ص ۱۲۷)

"اور خلیج سلطان (حاکم) کے پاس بھی جائز ہے" اور اس کے

علاوہ بھی۔ اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی ساری بنیاد

باہمی رضامندی پر ہے۔"

اس کے علاوہ امام ابو بکر حناص رحمۃ اللہ علیہ کی صریح عبارت اس

مطبوعہ پر پیچھے دربار پیش کی جا چکی ہے نیز تادیب عالمگیر اور امین طاہرین شریعت کی

عبارتیں بھی گذر چکی ہیں۔

شافعی مسلک :

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿لأن الخلع خلان فلا يكون لأحد أن يخلع من له أحد

ولا سيده ولا ولي ولا سلطان﴾

(الامام الشافعی) کتاب الام ص ۲۰ جلد ۱ کتاب النکاح

لا مرجعہ ۱۲۸

”اس لئے کہ طلاق کے حکم میں ہے، لہذا کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی دوسرے کی طرف سے طلاق دے، نہ باپ کو یہ حق ہے نہ آقا کو نہ سرپرست کو اور نہ حاکم کو۔“

اور علامہ ابو الغنی شیرازی شافعی رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

﴿لَا نَزَعَ عَقْدَ الْمُتَرَاضِ جَعَلَ بِدْفَعِ الصُّورِ فَجَازَ مِنْ غَيْرِ ضَرَرٍ كَالْإِقَانَةِ لِلنَّبِيِّ﴾

(المندرج فی: المذہب ص ۷۶ جلد ۲، ج ۱ ص ۱۲۷۶)

”اس لئے کہ یہ (خلع) باہمی رضامندی سے عہد نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے جو ضرر دار کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، لہذا جہاں کسی فریق کو ضرر نہ ہو وہاں (درجہ اولیٰ) جائز ہے، جسے کہ چاقی و کار (دوبہلی)۔“

انکی مسلک :

① علامہ ابو الولید باہلی مالکی رحمۃ اللہ علیہ موطاء امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی شرح میں لکھتے ہیں

﴿وَيُخْبَرُ عَنِ الرَّحْمَةِ إِلَيْهِ أَنْ يُمْرَدَ فَوَاقِحُ خُلْعٍ أَوْ غَيْرِهِ﴾

(المندرج فی: المذہب ص ۷۶ جلد ۲، ج ۱ ص ۱۲۷۶)

”عورت کو شوہر کے پاس جانے پر مجبور کیا جائے گا اگر شوہر فسخ وغیرہ کے ذریعہ ظلم کرے نہ چاہتا ہو۔“

② اور علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَأَمَّا مَا يَرْجِعُ فِي الْحَالِ الَّتِي يَجُوزُ فِيهَا الْخُلْعُ مِنَ النِّسَاءِ لَا يَجُوزُ فَرَأَى الْمَهْجُورَ عَقْلًا أَنْ الْخُلْعَ حَازِلًا مَعَ الْمُتَرَاضِ إِذَا لَمْ

بکی حسب رضا ہوا بنا تعظیم احقر رہا ﴿

(ابن رشد، بدایۃ المجتہد صفحہ ۷۸ جلد ۲، مطبوعہ الدار ۱۳۶۶ھ)

”ہرگز یہ بات کہ شاہ کون کی حالت میں جائز ہو تا ہے اور کوئی  
حالت میں ناجائز، تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ طبع یہی  
رضامندی کے ساتھ جائز ہے، بشرطیکہ عورت کے مال کی  
ادائیگی پر راضی ہونے کا سبب ہو کی طرف سے اسے شک کرنا  
نہ ہو۔“

حنبلی مسک :

فقہ حنبلی کے مستند ترین شاعر علامہ سواق الدین بن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ  
علیہ تحریر فرماتے ہیں

﴿وَلَا يَدْخُلُ مَعَاوِضَ فَلَمْ يَشْتَرِ لَوْلَا سُلْطَانُ كَالْبَيْعِ وَالنَّكَاحِ وَلَا  
بِهِ قَطْعُ عَقْدٍ بِالْإِثْمِ أَوْ شِبْهِ الْإِثْمِ﴾

(ابن قدامہ، المغنی صفحہ ۵۲ جلد ۲، دار الفکر ۱۳۷۷ھ)

”اور اس لئے کہ یہ عقیدہ جارحہ ہے، لہذا اس کے لئے حاکم  
کی ضرورت نہیں، جیسا کہ بیع اور نکاح۔ نیز اس لئے کہ طبع  
یہی رضامندی سے عقد کو حتم کرنے کا نام ہے، لہذا یہ اقل  
(مباح) کے مقابلہ ہے۔“

اور علامہ ابن قیم جو فیہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :

﴿وَقَدْ نَسَبَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَبَشَ عِدَّةَ دَلِيلٍ عَلَى

أَنَّهُ مَعْنَى الدَّاءِ وَضَعَهُ وَلَمْ يَدْعُ إِلَى تَرْكِهِ وَصَالِ الْوَحْيِ﴾

(ابن قیم، زاد المعاد صفحہ ۲۲ جلد ۲، مکتبۃ المدینہ ۱۴۲۲ھ)

”اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طبع کا نام فدیہ رکھا،“

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں صبرِ صادق کا وہ گئے معنی پائے جاتے ہیں، اسی لئے اس میں روغن کی رصاصہ کی کوثر قرار دیا گیا ہے۔

ظاہری مسلک :

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں ۔

فَالْخُلْعُ وَهُوَ لِقَاءُ إِذَا كَرِهَتْ مِرَّةً رَوْحَهَا فَخُلْعَتْ أَوْ لَا تَوْبِهِ حَقُّهُ أَوْ حَافَتْ أَنْ يَعْصِيَهَا فَلَا تَوْبِيهَا حَقُّهَا فَلَهَا أَنْ يَتَدَّى مِنْهُ وَيَطْلُقَهَا إِنْ رَضِيَ هُوَ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ حَبْلًا لَا أَحَدٌ هِيَ، أَمَّا يَجْعَلُ بَيْنَهُمَا وَلَا يَحْلُ وَلَا فَنَدَّ إِلَّا مَا حُدَّ لَوْ تَوْبَتِ الْمَذْكُورِينَ رَاجِعًا عَنْهَا فَإِنْ رَفَعَ يَجْعَلُ مَا هُوَ دَافِعٌ وَبَرْدٌ عَذِيبٌ مَا لَعَدَسَا وَهِيَ إِسْرَافٌ كَمَا كَانَتْ وَيَبْطُلُ طَلَاقُهُ وَيُجْعَلُ مِنْ طَلْعِهَا قَطْعٌ

ترجمہ: الخلع صبحہ ۲۲۵ جلد ۶ ص ۱۰۶ الطائفة ص ۱۳۵

”طلوع اور وہ فدیہ دے کر حائل چھڑانے کا نام ہے جب عورت اپنے شوہر کو ناپسند کرے اور اسے ڈر ہو کہ وہ شوہر کا حق پورا ادا نہیں کر سکے گی۔ اسے خوف ہو کہ شوہر اس سے نفرت کرے گا اور اس کے پورے حقوق ادا نہیں کرے گا تو اسے یہ اختیار ہے کہ وہ شوہر کو کچھ فدیہ دے اور اگر شوہر راضی ہو تو وہ اسے طلاق دے دے اور اگر شوہر راضی نہ ہو تو نہ شوہر کو مجبور کیا جاسکتا ہے نہ عورت کو ’خلع‘ تو صرف یہی رضا مندی سے جائز ہوتا ہے اور جب کچھ نہ کوہ و مصروف

میں سے کوئی ایک باوجود نہ پاکی جائیں طبع مائل نہیں ہوتا۔  
 لہذا اگر ان کے سوا کسی طرح منع کر لیا گیا تو وہ باطل ہے اور  
 شوہر سے جو کچھ مال لیا ہے وہ لوٹا نہ جائے گا اور عورت پر دستور  
 اس کی بیوی رہے گی اور اس کی طلاق باطل ہوگی اور شوہر کو  
 صرف عورت پر ظلم کرنے سے منع کیا جائے گا۔

اور ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

﴿لَيْسَ مِنَ الْاَيَّةِ وَلَا مِنَ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ أَنْ لِيَكُنْ أَدْنٰى  
 مِنْكَ وَلَا أَنْ ذَلِكَ لِيَكُنْ مِنْكَ﴾ (تیسرا مضمود جلد ۱)

”کسی بھی آیت یا کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ  
 مختصن (ARBITRATORS) کو میاں بیوی کے درمیان  
 ظہور کی کرنے کا اختیار ہے اور نہ یہ اختیار قائم کے لئے ثابت  
 ہوتا ہے۔“

### منع کا فقہی مفہوم

حقیقت یہ ہے کہ منع کے فقہی مفہوم ہی میں یہ بات داخل ہے کہ وہ شوہر  
 اور بیوی دونوں کی رضامندی سے انجام پائے اس کے سوا اس کی کوئی اور شکل  
 نہیں۔ علامہ ابو اللیث حریری رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”المغرب“ میں فقہی اصطلاحات  
 کا مفہوم بیان کرنے کے لئے لکھی ہے ”اس میں تحریر فرماتے ہیں ۔“

﴿وَحَالَتُ، لَوْنًا رَوِيحًا وَاخْتَلَتُ مِنْهُ اِنَّا اخَذْتُ مِنْهُ

بِمَالِهَا حَزْزًا آخَرًا إِلَى ذَلِكَ مَطْلَقًا قَبْلَ خَلْعِهَا﴾

(المطهری، المربعی، ترتیب المغرب، جلد ۱۶، حوالہ دیکھی ۱۳۲۸ھ)

خالت المرأة اور اختلعت المرأة کے الفاظ

اس وقت استقل کئے جاتے ہیں جب عورت اپنی آزادی کے  
 لئے کوئی فدیہ پیش کرے۔ پس اگر شوہر اس کی تکلیف کو قبول  
 کرے اور طلاق دے دے تو کیا جاتا ہے کہ خلفا  
 (یعنی مراد عورت کو طلاق دینا)۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جناب جسٹس ایس  
 اے رحمان صاحب نے اپنی بحث کے شروع میں تقلید کے سیکڑے پر جو محقق فرمائی  
 ہے وہ بھی ذریعہ بحث مسئلہ میں بالکل غیر حلقہ (IRRELEVANT) ہے اس  
 لئے کہ یہاں مسئلہ تقلید کا نہیں تمام فقہاء کے اتفاق کا ہے۔ تقلید کا ذکر اس مقام  
 پر تو موزوں ہوتا ہے جہاں کوئی مسئلہ کسی ایک مہجد کے قول پر مبنی ہو لیکن آپ نے  
 غلط فرمایا کہ یہ مسئلہ حلقہ شافعی، مالکی، حنبلی یہاں تک کہ ظاہری فقہاء تک  
 کے یہاں مسلم اور حلقہ علیہ ہے۔ محض کسی ایک مہجد کی رائے نہیں ہے بلکہ  
 جناب جسٹس صاحب نے تقلید کے بارے میں ذکر فرمایا ہے اس پر تبصہ کرنا ہم  
 یہاں ضروری نہیں سمجھتے۔

”خبر میں ایک اور معاملے کا جواب دے دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔  
 جناب جسٹس ایس اے محمود صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ قبلی کی جنسی عبادتوں میں  
 باہمی رضا مندی کے ساتھ طبع کا ذکر کیا گیا ہے، وہ طبع کی صرف ایک قسم ہے جس  
 میں معاملہ حاکم تک نہیں پہنچایا جاتا، لیکن طبع کی ایک دوسری قسم بھی ہے جس میں  
 حاکم ہی طبع کرتا ہے، اور حاکم ہی کے حکم سے (تہ کہ شوہر کے غلط طبع سے)  
 غلطی کی عمل میں آتی ہے اور اس میں شوہر کی رضا مندی ضروری نہیں۔  
 (الاملی ذی (پیگم کورٹ) ص ۱۰۰، ص ۱۰۱)

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعی فقہاء کے نزدیک طبع کی یہ  
 دو قسمیں ہیں تو فقہاء نے ان دونوں قسموں کو الگ الگ کر کے کیوں بیان نہیں کیا؟  
 کیا وجہ ہے کہ وہ طبع کی تعریف ویسی کرتے ہیں جو صرف پہلی قسم کو شامل ہو؟ پھر

’پہلی قسم‘ ہی کی بیان کرتے ہیں۔ اور طلع کے ابواب میں کسی ایک لفظ کے ذریعہ بھی دوسری قسم لاگوئی اشارہ تک نہیں دیے؟ جس طلع کے لئے انہوں نے یہی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، اگر وہ طلع کی صرف ایک قسم ہے تو آخر دوسری قسم کہاں ہے؟ اس کے احکام کا بیان کس جگہ کیا گیا ہے؟ پہلی قسم کے سے تو چوراہا اب موجود ہے، مگر کیا دوسری قسم ایک فقرے کی وضاحت کی بھی مستحق نہیں تھی؟

اگر اس طرز استدلال کو درست مان لیا جائے تو کیا کل یہ نہیں کہا جاسکتا کہ طلاق کے جتنے احکام فقہاء نے بیان کئے ہیں، وہ صرف طلاق کی ایک قسم کے احکام ہیں جس کا اختیار مرد کو ہوتا ہے، اور طلاق کی ایک اور قسم بھی ہے جس کا اختیار عورت کو دیا گیا ہے۔ اور جس جگہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ طلاق کا اختیار صرف مرد کو ہے، اس سے مراد صرف پہلی قسم ہے، اور دوسری قسم میں یہ اختیار عورت کو حاصل ہے۔

اگر یہ بات درست نہیں، اور کوئی ہے جو اسے درست کہہ سکے۔ تو ہماری بات طلع کے بارے میں کہو مگر درست ہو سکتی ہے؟

### قاضی کی تفریق بین متزوجین

یہاں یہ سواں ہو سکتا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بعض مخصوص عادات میں قاضی شری کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ بلا مرضی شوہر بھی زوجین میں تفریق کر دے جو عظیم طلاق ہے۔ اور یہ طلاق شوہر کی اجازت کے بغیر حاکم کی طرف سے ہوتی ہے جسے ملتوی الخیر شوہر، بھول، نامود فیہ شوہر کے معاملات تمام کتب فقہ میں مفصل موجود ہیں۔ اس لئے تفریق قاضی کے مسئلہ کی وضاحت کرنا مناسب ہے۔

صورت حال یہ ہے کہ عورت کے جو حقوق محدود واجب ہیں وہ درحتم کے ہیں، ایک وہ حقوق جو قانونی حیثیت رکھتے ہیں اور جو نکاح کے قانونی مقصد حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں، مثلاً نان و نفقہ اور طلاق رجعت وغیرہ۔ یہ وہ حقوق ہیں جنہیں بزور عدالت شوہر سے وصول کیا جاسکتا ہے اور اگر شوہر ان کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر قانوناً واجب ہوگا کہ عورت کو طلاق دے، ایسی صورت میں اگر وہ طلاق دینے سے انکار کرے تو طلاق دینے کے قابل نہ ہوتا، مجبوراً قاضی کو اس کا قائم مقام قرار دے کر تفریق کا اختیار دیا جاتا ہے۔ مجنوں، مسکین و ناتوان و فقیر نہ دینے والا، عین (نامرد)، مفقود الخیر اور غائب غیر مفقود میں بھی صورت ہوتی ہے۔

اس کے برخلاف نکاح کے بعض حقوق ایسے ہیں جن کی ادائیگی شوہر پر دہانت ضروری ہے لیکن وہ قانونی حیثیت نہیں رکھتے، اور نہ انہیں بزور عدالت وصول کیا جاسکتا ہے، مثلاً ہدی کے ساتھ حسن سلوک اور خوش اخلاقی کا احاطہ، ظاہر ہے کہ یہ حقوق بزور قانون نافذ نہیں کئے جاسکتے، اب غم، شوہر کے اس میں غم کا خوف اور آخرت کی فکر نہ ہو دنیا کی کوئی برائیت ان کا انتظام نہیں کر سکتی، اور جب اس قسم کے حقوق کا تعلق برائیت سے نہیں ہے تو اسے یہ اختیار بھی حاصل نہیں ہے کہ حق تلفی کی صورت میں وہ نکاح فتح کر دے۔

چنانچہ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف پانچ وجوہ کی بنا پر قاضی کو تفریق کا اختیار ملتا ہے۔

○ ایک اس وقت جب کہ شوہر باطل ہو گیا ہو،

○ دوسرے جب وہ ناتوان و فقیر ادا نہ کر سکا ہو،

○ تیسرے جب وہ نامرد ہو،

○ چوتھے جب وہ بالکل لاپتہ ہو گیا ہو



○ پانچویں جب غائب غیر منظور کی صورت ہو

ان صورتوں کے سوا قاضی کو آپس میں تفریق کا اختیار نہیں ہے اور محض عورت کی طرف سے ناپسندیدگی کسی بھی ذلہ میں طبع نکاح کی وجہ ہوا کرتی ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



# مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ



مبین اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے "عقود  
مستندہات فی سلعہ" کے موضوع پر اسدی فقہ کیلپی خدمت کے لئے  
کلمہ لکھی ہے۔ حریف میں تحریر کیا تھا۔ اور مکرر مورخہ ایچ ایم بی صاحب  
نے اس کا ادراک جرمہ ہو گا۔ جو پیش خدمت ہے۔

مبین صدقہ پناشر

## مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

محمد بن عبد اللہ بن تیمیہ رحمہ اللہ  
الحکم بن محمد بن عبد اللہ بن تیمیہ رحمہ اللہ  
رحمۃ اللہ علیہ

ما بعد

آج کل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے جس کا نام "مستقبلات" (FUTURFS) کہا جاتا ہے جس میں کچھ مخصوص اشیاء کی مستقبل کی کسی حد تک خرید و فروخت ہوتا ہے۔ آج کل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں ان میں اس صورت کا رواج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقبل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں جس میں صرف پس منظر کے اندر کئی مہینوں کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہ ہمارے یہاں سب سے پہلے ۱۸۳۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منظم کرنے کے

نے شیکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی جس کا نام (CHICAGO BOARD OF TRADE) ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۷۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔

GEORGE GOLD: MODERN COMMODITY FUTURES  
TRADING, SEVENTH ED. 1975 P 131

دیکھئے

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو ”ٹرنٹیکلو پیرا آف برٹانیا میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

”Commercial contracts calling for the purchase or sale of specified quantities of commodities at specified future dates.”

”یعنی یہ وہ معاہدہ تجارت ہے جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں بیچنا یا خریدنا ہے“

اس تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بحث ہوتی ہے اس کی سپورٹی اور قبضہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہونا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ امکان ہوتا ہے کہ ”معاہدہ سودے“ (FORWARD SALES) کی تعریف بھی اس الفاظ سے کی جاتی ہے اس لئے کہ اس میں بھی بیچ کو مستقبل کی سنجیدہ تاریخ میں مشتری کے سپرد کیا جاتا ہے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ”مستحیبات“ (FUTURES) اور ”معاہدہ سودے“ میں فرق ہے۔ یہ کہ ”معاہدہ سودے“ میں مستقبل کی کسی تاریخ میں بیچ کی سپورٹی مقصود ہوتی ہے اور حال ہی میں معین تاریخ میں بیچ سپرد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر قبضہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ

کے آئے پر واقعہ ادائیگی اور قبضہ ہو جاتا ہے لیکن جہاں تک "مستقبلیات" (FUTURES) کا تعلق ہے اس میں بیچ اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد تو بنایا جاتا ہے لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں بیچ کی سپردگی اور اس پر قبضہ کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس بیچ کا اصل مقصد قوت بیع کی اسید پر اپنا دلچسپ دائرہ پر قائم ہونا ہے۔ اس کے درجہ کسی غائب سودے کے بیع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہذا "مستقبلیات" (FUTURES) میں بیچ کی فراہمی در اس پر قبضہ شدہ اور بیچ پایا جاتا ہے جیس کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کر دیں گے۔

"مستقبلیات" (FUTURES) در غائب سودے (FORWARD) کے درمیان جو فرق ہم نے اوپر ذکر کیا ہے سائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا میں "مستقبلیات" (FUTURES) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں کہ -

"and the term commodity is used to define the underlying asset even though the contract is frequently unwound from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future."

"مستقبلیات" (FUTURES) میں "مستقل" (COMMODITY) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس کے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنایا جاسکے (زیر ہا اشیاء بذات خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ اشیاء (PRODUCTS) سے خالی ہوتا ہے۔ لہذا "مستقبلیات" (FUTURES) ان "غائب"

سورس" (FORWARD SALES) سے جو آجکل  
 بازاروں میں رائج ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جس میں واقعہ مستقبل  
 کی کسی شخص علیہ، منہج پر سامان کی سپردگی اور قبضہ عمل میں  
 آیا ہے۔" (دیکھئے حوالہ)

جہاں تک "مستقبلیات" (FUTURES) کے عملی طریقہ کار کا  
 تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں  
 ہوتے ہیں جو کسی غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو "سوق تجارتی"  
 (COMMODITY EXCHANGE) کہا جاتا ہے۔ یہ بازاروں  
 کی بنیاد، سرشب پر ہوتی ہے، لہذا کوئی شخص اس بازار میں صرف فوج سطل رتنا  
 ہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ وہ یہ ممبرشپ یا تو یہ  
 شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت  
 کرنا ہو۔ ان دونوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر نہیں ہے  
 لیکن وہ یہ بازار میں کوئی معاہدہ کرنا چاہتا ہے تو ممبرینٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے  
 (براہ راست نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبرشپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ  
 ضروری ہے کہ وہ "مستقبلیات" (FUTURES) کا کوئی معاہدہ کرے سے پہلے  
 اس بارہ کے تنظیم کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر  
 وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد و ضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تصفیہ  
 کے لئے بطور ضمانت اور رسے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر  
 و تحفظ کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل  
 میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور  
 اس رقم کے جمع کرے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں طریقین کے درمیان  
 اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے وعدہ لازم ہونے والی رقم کی

ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں صحت شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی طمانی کروی ہائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا معاہدہ کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کتنی تجارتی یونٹوں (TRADING UNITS) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی معاہدہ علیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ مستحضر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار پونڈوں ہیں۔ لہذا اب اس مقدار سے کم میں معاہدہ نہیں ہو گا۔ اور معاملہ کرتے والے کو اختیار ہو گا کہ وہ ایک پونٹ یا دو کا معاملہ کرے یا دو کا کرے یا اس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے عدد اور گھٹیا ہونے کے اختیار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی درجہ بندی کر دی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ خطاؤں سے کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً گندم درجہ اول "گندم درجہ دوم" "گندم درجہ سوم" وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معاملہ کرنے والوں کے علم میں ہوتے ہیں۔

لہذا اگر کوئی شخص جنوری میں اول درجے کی ایک پونٹ گندم اکٹوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اول درجہ کی ایک پونٹ گندم اکٹوبر میں سپورٹ کی بنیاد پر اسے داموں میں بیچنے کی ادھر کرے گا جس میں اس کو فلاح کی توقع ہو۔ لہذا جو شخص ایک پونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہو گا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بیع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پر راکرے گا تو وہ ادارہ ہو گا "لہذا بیع (SALER) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کرانے گا اور مشتری (BUYER) ادارہ کے توسط سے ہی بیع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپورٹ کی تاریخ اسے یہ وہ ادارہ اس وقت کا ذمہ دار ہو گا کہ وہ بیع



کی طرف سے سامان کی سپورٹی کرائے اور مشین کی طرف سے جس کی ادائیگی کرائے۔

اور حیثیت میں یہ معاملہ اتنی سادگی سے انجام نہیں دیا جس طرح ہم نے اس کی تفصیلی بیان کی یہ جس سے ہو تا کہ مشین اس سپورٹی کی تاریخ کا اہتمام کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (محل) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہی ایک حد ہو جائے اور مشین کے درمیان یہ ہے، چوری سے اکتوبر تک مہلات علیٰ حق و شراء بننا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک حد پر اس کی سپورٹی تاریخ آنے سے پہلے یہ میری دل دین ملے ہو جاتی ہیں۔ مثلاً یہ نے عمو کو ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپورٹی پر ملے دی اب عمو گندم خالد کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خالد آگے صدمہ کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنے منافع دیکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرنا رہے گا۔ قیصر قریہ اور قیصر فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا وہ اس خطرہ (RISK) کا منافع ہو گا جو پریشوں نے اس وقت کے دوران برداشت کیا۔ لہذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو اس شخص وہ تو قیصر کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے اور مشین ہونے کی حیثیت سے۔ تو بائع کو جس اور کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے محلی کی سپورٹی کی ضرورت ہوگی لہذا مثال مذکور میں اگر عمو نے زیادہ سے ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپورٹی کی بنیاد پر دس ہزار ڈالر کی خریدی اور آگے خالد کو کیا وہ ہزار ارب میں وہ گندم فروخت کر دی تو اب عمو نہ تو قیصر کو قیمت ادا کرے گا اور نہ خالد کو محلی سپورٹ کرے گا لہذا ان دونوں طرفوں کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر منافع کے وصول کرے گا۔

اب ان معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کو مخصوص کرتا ہے جس کو "کلیئرنگ ہاؤس" (CLEARING HOUSE) کہا جاتا ہے

اور بازار میں جتنے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیئرنگ ہاؤس میں رجسٹر ہوتے ہیں اور وہ "کلیئرنگ ہاؤس" اس باض کاؤنٹر دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصفیہ کرے گا۔ چنانچہ مثالی طور پر روز شام کو اپنے منافع کے ایک جزو بازار "کلیئرنگ ہاؤس" سے وصول کر کے اس معاملہ سے الگ ہو جائے گا۔

پھر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے معنی کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب انٹور کا مہینہ گئے گا اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آ رہی ہے اب تمہارے کیا ارادہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں بائع وہ گندم صفین گودام میں پہنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کرے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کرنے کا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے بائع کے ہاتھ واپس آئے گا اور وہ معاملہ کا تصفیہ قیمت خرید و قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہو گا اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہونے کا۔ جیسا کہ تاریخ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی وہ سہولت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ شاہد داری بیع کی سپردگی کی صورت پیش آئی ہوگی تو شاہد ایک بعد ہوگی۔ عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصہ لیتے ہیں۔ وہ دو قسم کے

ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی اخراجات بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض سوگند ہوتے ہیں جو تصحیح کی امید پر لیا جاتا ہے، تاہم پر لگاتے ہیں۔ جس کو اصطلاح میں "ٹائلر" (SPECULATOR) کہا جاتا ہے، ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ بچنا ہوتا ہے نہ خریدنا نہ بیچنا مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی شرم۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا، چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اتار اچھاؤں کے ماہرین کی بات پر اعتبار کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس حیدر پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو یہ وہ قیمت پر فروخت کریں گے اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو بیچ پر قطعہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں پڑے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات اس کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو مفاد فی الحال کر رہے ہیں، انہیں فنانسنگ میں اس کے نفع کی حفاظت کر لیں۔ تاکہ انہیں نقصان سے بچ جائیں۔ اس کو اصطلاح میں "تائمن الریج" (HEDGING) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لیں۔ اگر وہ آسان ہو گا۔ مثلاً زید نے عام بارہ سو گندم کی دس ہزار روپیوں کی پوری پانچ ڈالر سے حساب سے خرید لی۔ اب جو ایک عام بیج ہو سکی۔ جس میں قطعہ بھی پڑ گیا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ ہمیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں، جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے گا۔ اگر ایک ہری پر تو وہ ڈالر بھی قیمت گر سکتی تو اس کو پانچ ہزار روپے کا

چنانچہ اس تفصیل سے بچنے کے لئے وہ ہیوج مارکیٹ (FUTURE MARKET) جاتا ہے اور یہ کہہ کر عام بازار کے بجائے اس میں مابعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ عقد کرتا ہے کہ گندم خریدے گا ساٹھ روپے عام بازار میں کرنا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ "ہیوج مارکیٹ" میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے۔ گندم آپ اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دم میں پوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو یہ کو پہلے عقد میں پانچ برابر ڈالر کا نقصان ہو جائے گا، لیکن اسی وقت یہ کہہ کر دوسرے عقد کے درجہ جو اس نے "ہیوج مارکیٹ" میں لیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں "ہیوج مارکیٹ" میں بھی اس گندم کے دوام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ آپ یہ ہو گا کہ زندہ رہیں، پہلے ہیوج مارکیٹ میں دو دو روپے میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دم پر خرید لے گا اور اس طرح قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ برابر ڈالر ہو گا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اسی میں گندم کی قیمت کم ہو جائے گی وہ اس سے اس کا نقصان ہو گا۔ اس کی تلافی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے "ہیوج مارکیٹ" میں کیا۔ مندرجہ اہل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آئے گا۔

### فوج بازار

### عام بازار

دس ہزار گندم کی خرید	دس ہزار گندم کی خرید
دس ہزار گندم کی خرید	دس ہزار گندم کی خرید
دس ہزار گندم کی خرید	دس ہزار گندم کی خرید
دس ہزار گندم کی خرید	دس ہزار گندم کی خرید

فی یوری ۱۴۴۵ھ میں خریدیں

فی یوری ۱۴۴۵ھ میں فروخت کریں

نقصان فی یوری ۱۴۴۵ھ والے

نقصان فی یوری ۱۴۴۵ھ والے

اور اگر وہ میر میں گنہم کی قیمت فی یوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا یعنی ”میوچھار کیٹ“ میں تو اس کو نقصان ہو گا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں میں ایک طرف کے خسارے کو دوسرے طرف کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جانے کا ”تأمين الربح“ (HEDGING) کا نامی مطلب ہے۔

بہر حال یہ طوطے نرنگ کا مختصر خلاصہ ہے۔ اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تجاوز کر کے ”کرنسی“ اور ”مصارف“ تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں عمیق شرعی کے بیان کرنے کے لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی حدود و بالا قیود پر نظر کرنے کے بعد ذرا غور و فکر فرمائیے کہ یہ معاملہ شوہا حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکامات سے متصادم ہے۔

انہی اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ ”بیع مالا یملکک الانسان“ جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ :

ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر کوئی شخص میرے پاس

ایسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو  
 کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر  
 لوں اور پھر بازار سے خرید کر اسی کو بیچوں؟ حضور اقدس صلی  
 اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ ”ایسی چیز مستقیم  
 جو تمہارے پاس نہیں ہے۔“

(جامع الاسرار، جلد اول، صفحہ ۳۵۵، بحوالہ سابق، ترمذی، بیروت)

لہذا اس معاملہ میں جو مقہور بیع صحیح کی پہچان کی مدت کے دوران ہوتے ہیں وہ  
 بھی بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی مکمل ہو جاتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی  
 اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

”من اشترى طعاماً فلابد منه حتى يشتري“

[ترجمہ: اگرچہ تم خریدو اور

”جو شخص کوئی قحط خریدے وہ اس کو اس وقت تک آگے  
 فروخت نہ کرے جب تک اس پر قبضہ نہ کرے۔“

بعض لوگوں نے بیع مسلم کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دینے کی کوشش کی  
 ہے، لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اس کو بیع مسلم کی بنیاد پر جائز قرار دینا درست  
 نہیں۔

① بیع مسلم میں پورا عین اسی وقت ہوا، اگر دینا واجب ہے، جس کو ”رأس مال  
 المسلم“ کہا جاتا ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ بیع مسلم کے صحیح ہونے کی  
 شرائط ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

وبقيش الثمن كما ملائقت المسلم قبل التوق، هذا الشرط

السادس، وهو ان يقبض رأس مال المسلم في مجلس العقد

فان لم يقابل ذلك بطل العقد، ويهدى نال، وحبية  
 و لشاهي وقال مالك: يجوز ان يترقصة بوبى وثلاثة  
 وأكثر ماء يكره ذلك شرعاً، لانه معاوضة لا يخرج  
 من حيز قصه من ان يكون مسلماً فاشبهه ما يترق في آخر  
 المجلس، ولنا انه عقد معاوضة لا يجوز فيه شرط تأخير  
 العرض اسطلق . فلا يجوز التفرق فيه قبل انقضاء

کامصرف“  
 (انفس لا بد منه ص ۳۶۴ خط ۲)  
 ”یعنی بیع سلم کے وقت ہی پورے ثمن پر جہ ہونے سے پہلے  
 قبضہ کر لیا جائے۔ یہ بیع سلم کی درگاہ کی پہلی شرط ہے وہ یہ کہ  
 مجلس عقد ہی میں بیع سلم کے رأس المال پر قبضہ کر لیا جائے  
 لہذا اگر ”رأس المال“ پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع سلم کے  
 ماعدین جدا ہو جائیں تو وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ  
 اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے البتہ امام مالک  
 رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”رأس المال“ پر قبضہ کو دو تین  
 زیادہ دلوں تک مؤخر کرنا جائز ہے بشرطیکہ یہ تأخیر عقد کے  
 اندر مشروط نہ ہو اس لئے کہ یہ ”رأس المال“ ایک معاوضہ  
 ہے جس پر قبضہ میں آخیر کرنا اس عقد کو ”عقد سلم“ ہونے سے  
 خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تأخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص  
 مجلس عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کرے اور تارے  
 نزدیک (امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ قتالی کے نزدیک) یہ ایک  
 عقد معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تأخیر کی شرط جائز  
 نہیں لہذا ”عقد سلم“ میں ”بیع صرف“ کی طرح قبضہ سے پہلے

جہائی جائز نہیں۔

مدرجہ پال تحصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء نے ہویک حج اسم کے "رأس المن" پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا صحیح "اسم" کے صحیح ہونے کے سے شرط ہے۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک دو آئینہ مدر یا ٹیلا کی تاثیر بھی ۴ ناز ہے بشرطیکہ طلب عقد میں تاثیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہذا اگر طلب عقد میں "رأس المن" کی تاثیر مشوہ ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔

لیکن چار تک بیوچ والے معاہدے کا تعلق ہے اس میں ضمن پر قبضہ کی تاثیر صلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہذا اگر اور جہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ ان معاہدے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ضمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں رہے جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاہدے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ البتہ تو اس لئے کہ ضمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بائع کو دے دیا "صحیح اسم" کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر درکھا کہ عقد کے وقت پورا ضمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ بیوچ مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوا جاتی ہے وہ نہ ضمن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور ودیعت کے فزوق مالک کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشعری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضمانت ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جب تک بیوچ والے معاہدے میں عقد کے وقت ضمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ضمن مشعری کے ذمہ رہتا ہے۔ جس طرح صحیح بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ "صحیح الاکلان بالاکلانی" ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے ممنوع اور مایار ہے جیسا کہ حاکم اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ



”تھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عز و جل النکاح“

(السرمدی، ص ۲۷۲، حد ۱۶)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اکال بالکالی سے منع فرمایا ہے۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیت کی اصطلاح اداءِ حُجّہ کی ہو گا نہ ہی رقی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا حُجّہ کو دیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ قویہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”حجِ مسلم“ کے معنی ہونے کی شرط یہ ہے کہ حُجّہ کی یا ضلع لوانیگی مجلسِ حج میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس حُجّہ کی ادائیگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیسرے شخص کی گارنٹی اس حُجّہ کو دینے والے سے نہیں نکال سکتی۔ لہذا یہ حُجّہ کی تصدیق سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ حجِ مسلم کے معنی ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ حج کے وقت ”مسلم قریہ“ کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہذا اگر ”مسلم قریہ“ کے اوصاف ایسے بھول ہوں تو مستحق ہوں جو کہیں میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں اس کے نزدیک بھی نہ حج درست نہ ہوگی۔

لہذا یہ معاملات میں اگرچہ حج کے ”درجات“ بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات ہائے ایک ہی عقد میں حج کے ایک سے زیادہ ”درجات“ بیان کر دیتا ہے اور پھر مانع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان ”درجات“ میں سے جس وجہ کی حج چاہے وہ مشغری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انہی کے لئے کتب پر لکھا گیا ہے :

"FUTURES Market. on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being 'cornered' by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

"دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گھانٹل رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جس کے تلف گریڈس کی تجارت نہ جائے اور اس طرح جو تاہم حوثق تصال سے پچنا چاہے ہیں" ان کو اس غلط سے تحفظ فرم ہو جاتا ہے کہ وہ بازار خریدار سے کسی سے مخصوص گریڈ کی لواٹگی پر اصرار کریں جس کے ذخائر قوڑی تعداد میں ہوں، چنگہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے تھانل گریڈس کی چٹل ٹکن ہوتی ہے، اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی جس کو عقل طور پر حاصل کرنے کے لئے موزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے مصلحتات کو پورا کرنے کے لئے عموماً اجناس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا طریقہ عموماً اس طرح ہوتا ہے کہ وہ آئیں میں فیصد خرید اور قیمت

فروخت کے فرق کا میں دین کر لیتے ہیں۔

نصاب کو پیڑا کی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں بائع کو اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ عقد کے وقت اس بیع کے ہر تلف اور صاف علی سبیل ہدیت بیان کئے گئے ان میں سے کسی ایک وصلہ کی بیع مشتری کے سپرد کر دے۔ مشتری صف کی اس جہالت سے اس وقت تک دو چار رہتا ہے جب تک وہ بیع پر عقد نہ کر لے۔ بیع میں اس جیسی جہالت ہر عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے۔ تو بیع مسلم یقیناً ایسی جہالت کی وجہ سے باطل ہو جائے گا۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ "محمود مستحیات" میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کا سامان پر قبضہ نہیں ہوتا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بائع سے سامان اس کے سپرد کر دے یا معاہدہ کرے یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان اسی بائع کو فروخت کرے۔ اس دوسری صورت میں تصفیہ اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے والے بیچنے والوں میں جو فرق ہوتا ہے صرف اس فرق کو وصول کر کے باقی فرض پر عمل کر لیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل اہل حق سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقد مسلم کو فاسد کر دیتی ہے اور اگر عقد مسلم میں یہ بات مشروط نہ ہو تو اب بھی بیع مسلم میں یہ مسئلہ ہے کہ "مسلم" کو بائع کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ یعنی ابن قدامت میں ہے

تبيع المسلم فيه حر دانتہ او من عہدہ بقل قبضہ فاسد۔

المسلم لابن قدامت ج ۱ ص ۱۶۸ ج ۲ ص ۱۶۸

"مسلم" کو قبضے سے پہلے بائع کے ساتھ فروخت کرنا یا کسی دوسرے کے ساتھ فروخت کرنا حلال ہے۔ یعنی بیع مسلم کو فاسد کر دیتا ہے۔

⑤ اگر ہم یہ غرض کریں کہ بالغ اقل اور مشتری اقل کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقد مسلم تھا تو اس صورت میں ”زب النکح“ یعنی مشتری اقل کے سے جائز نہیں تھا کہ وہ ”مسلم فیہ“ پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کر دے۔ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

”وما منع لمسلم فیہ قبل قبضہ، ولا علم فی خربہ حلالہ۔  
وقد ہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع طعام قبل  
قبضہ وعن ریح مالہ بفس، ولا ید مبیع لید حل فی  
صماہ، ولا یجو یدہ کا لتمام قد صہ“

الفتح لا یؤد مدخلہ ص ۱۶۶

”مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرے کی حرمت  
میں کسی کا الحکاف نہیں ہے۔ اور حضور اللہ صلی اللہ علیہ  
و سلم نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے  
منع فرمایا ہے۔“ اور جو چیز اس دن کے مکان میں نہ ہو اس کا بالغ  
لے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ”مسلم فیہ“ قبضہ سے پہلے اس  
کے مکان میں تھیں تو اس لئے طعام کی طرح اس کی تک بھی  
قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔“

چچے ”مقود مستقبلیات“ کے طریق کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی  
ہے کہ اس میں بیع کی پروک اور حراگی سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار  
سوے ہو جاتے ہیں۔ لہذا ”مقود مستقبلیات“ کے جوار کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہذا استدراجہ بالکاپاچ، اخراجات کی بناء پر اس عقد کو ”عقد مسلم“ کہہ کر جائز نہیں  
کہا جاسکتا۔

جب اس کو مفہوم علم کہہ سکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام تقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقد بیع نہ تو تعین کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف ضمانت کو قبول کرتا ہے۔ لہذا مستحکم و مستحکات میں بیع اول جو پانچ اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیع کسے درست ہو گی؟

فقہی اقباء سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ”بیع“ نہ کہا جائے بلکہ اس کو ”وعدہ بیع“ کہا جائے کہ پانچ اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ غلام مخصوص سامان کو غلام تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موصول یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق معین تاریخ پر اس سامان کو معین قیمت پر خرید لے اس پر مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو فروخت کر دے اور پھر اگلی پچھلے کو فروخت کر دے۔ یہاں تک کہ سپرنگ کی معین تاریخ آجائے۔

لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز ہونے کی علامت نہیں رکھتی۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔

○ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورت واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عائدین فوج مارکیٹ میں صرف وعدہ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عائدین کا مقصد عقد بیع کو حقیقی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہذا اس عقد کو وعدہ بیع نہ کہ درست سمجھیں۔

○ دوسری وجہ یہ ہے کہ جبور تقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ محض تقہاء لازم نہیں ہوتا۔ اور جن تقہاء نے وعدہ محض تقہاء لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ ورنہ ہر ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

○ قیصر سے یہ کہ "موجودہ" جی مشین کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایما حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا اس کا عوض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایما حق نہیں ہے جو قصداً واجب ہو بلکہ یہ "حق لٹو" ہے اور جمہور نقباء کے نزدیک "حق لٹو" کی کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر "عقد مستحیبات" شریعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے قبل کوئی صورت نکالیں جو احکام شرعیہ کے مطابق ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی قبیل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوب مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوب مقصد کے حصول کے لئے شرعی قبیل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک "عقد مستحیبات" کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فحش و رکیک میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی۔ بلکہ نفع کی امید پر اپنا سرمایہ دائر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد جس عقد کو بیع کے بجائے قیام (بجائے) سے قیام مشابہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ فحش و رکیک میں معاملہ کر کے والے دو قسم کے نوک ہوتے ہیں :

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو "سٹاکر" (SPECULATOR) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو دھڑلے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ بیع و شراء ہوتا ہے، نہ ہی سود کی اور بقہ مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصود

ہوتا ہے۔ (دوسرے نقطوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ آپس کے انٹرنس کو برابر کر دینا ان کا مقصد ہوتا ہے۔) سب ظاہر ہے کہ یہ غرض اور مقصدی غیر عملی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کے بغیر اور جمع کو، بچے طمان میں لئے بغیر نفع کا تابو بنائے گا۔ جو نفسی صریح کی مد سے حرام ہے۔

فوج مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد "بے نفع کی ضمانت اور حفاظت" ہوتی ہے۔ جس کو عربی میں "تأمين الرخ" (HEDGING) کہا جاتا ہے یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بعد کے امار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ محتمل ہوتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ فوج مارکیٹ میں جا کر کسی چیز کا سودا کر لیتے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو ایسی مدت کے لئے اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تأمين الرخ) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا جب یہ لوگ کسی چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں اس وقت ان کو فوج مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس سے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہو وہ ہے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بوائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے۔ چنانچہ یہ افس خسارے اور نقصان سے بچنے کے لئے فوج مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ چیراڈ گولڈ لکھتا ہے کہ :

"اگر ایک تاجر نے کسی کسان سے دس ہزار روپاں گندم کی خرید میں پھر فوراً کسی مہینے دھم پر اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک ہفتہ کے اندر اندر اس کو لگانا چاہے تو ایسے تاجر کو اس

بات کی ضرورت نہیں ہے کہ دو فوج، مارکیٹ میں باہر کر فوج کی ضمانت (بین لرنج) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس مقدمہ کی قیمت کم ہو جائے گا جو خطوط اور ضرورت اس کی بچ کے فوراً بعد شہری کی طرف منتقل ہو گیا۔

لیکن بعض اوقات ناچار اس مقدمہ کو خرید کر فوراً کے فردخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک مقدمہ مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو غلط سمجھنا ہے کہ ہمیں یہاں نہ ہو کہ فردخت کر کے وقت اس کے دام کم ہو جائے اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو چتا ہے اس خطہ سے بچنے کے لئے وہ ناچار فوج مارکیٹ میں داخل ہوتا ہے تاکہ اس سے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے۔

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ”یوچ مارکیٹ“ میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک مقدمہ مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ جامع طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو رکھتے ہیں اور کہ شریعت کے خلاف ہے، لہذا جب یوچ مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ہی غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ ”یوچ مارکیٹ“ کا شرعی تباہی حریف کب ہو گا؟۔ ہاں! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی چیزوں جس کے اندر مجھے صحیح فوج حاصل کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ”بیع سلم“ کو موجود ہے، کتب الفقہ میں اس کی جو شرائط ہیں اس کے مطابق ”بیع سلم“ کرے۔ اس طرح اس کو یوچ مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔





# ہاؤس فنانسنگ کے جائز طریقے

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



علامہ اربعہ  
محمد عبدالقادر عین

مبین اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

”الطرق المشروعة للتحويل العقارى“ کے مضموع پر حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”اسلامی فقہ انگریزی کے لئے عربی میں ایک تفصیلی مختار“ تحریر فرمایا تھا۔ جو ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ میں شائع ہو چکا ہے۔ برادر مکرم مولانا عبداللہ میمن صاحب نے اس کا ترجمہ فرمادیا۔ جو پیش خدمت ہے۔

مبین اسلامک پبلشرز

## ہاؤس فائننگ کے جائز طریقے

احمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سیدنا  
محمد النبی الامین وعلی آلہ واصحابہ الطاہرین وعلی کل  
میں تسبیح و تحنن الی یوم الدین اما بعد

”مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے اس کے بغیر انسان کے  
نئے زندگی گزارنا مشکل بلکہ ناممکن ہے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

و بلہ حسن لکم من بیوتکم سکا  
اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر رہنے کی جگہ  
پہنچائی۔ (سورۃ النحل ۸۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
ارشاد فرمایا:

”ثلاث من استعادهن السراء  
انصالحه، والمسکن اتوسع،  
واسرکب الہنی“

تین چیزیں انسان کی نیک فحقی کی عداوت ہیں۔ نیک بیوی،  
کشتہ مکان، خوشگوار سوار،

(کشف الاستار من دوائی الہیہ، لدہلی، ص ۲، ۱۵۶ نمبر ۱۳۱۲)

آج کے دور میں نیک مناسب اور کشتہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی  
مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور خاص طور پر محنتی و اداری وائے شہر میں اور

زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ آج کی زندگی بہت وسیع ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور سنگین روز بروز بڑھ رہی ہے اور ہر لوگ اپنے سے مکان خریدنے یا ہولنے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت کم ہوتی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے معذور دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں "ہاؤس فنانسنگ" کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا ہولنے کی خدمات انجام دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظاموں کے تحت کام کرتے ہیں چنانچہ یہ ادارے ان مقاصد کے لئے اپنے گاہکوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک حتمی شرح سے سود حاصل کرتے ہیں جس کی شرح پر فریقین مبالغہ کرنے وقت انتقال کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاملہ سود کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاملہ شریعت اسلامیہ میں ناجائز ہے عمرات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی سلطان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے ہاؤس فنانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ طریقہ سودی نظام پر مشتمل طریقے کا تباہ بھی نہ بن سکے۔

اس مقصد کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فنانسنگ کے چار طریقے طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے فوائد کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے واللہ اعلم بالصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی طرح کا مطالبہ کیے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے چونکہ ممکن بھی ہر انسان کی بنیادی ضروریات میں

داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے وہ تو وہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعدد ذیل تین طریقوں سے اس سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے نمبر ایک اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ فطر سے اس کرتے وقت دے دئے گئے ہوں گے اس کی ضرورت پوری کرے دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرض حسنہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس ٹنکس میں بھی تین طریقے اصل الاصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے حلال کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی اور اچھے اور نیک کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اس کی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ متعدد بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر گھرے اس وہ میں جس میں بنیادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور منگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن انہیں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنے غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کی تاریخ کر کے اس کے لئے بہت کر سکتی ہے اور پھر اس بہت کو ہاؤس ٹنکس میں استعمال کر سکتی ہے اسی طرح ان بنیادی

اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بوجھایا جاسکتا ہے جس کا مقصد صرف رکھلا اور خوش عیشی کے سوا کچھ نہیں ہے لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی ملاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کر کے پرستہ تو تنوع محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سودا اور دوسرے معمولات شرعیہ سے بھی پاک ہوں وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں۔

### بیع موجد

یہ طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے وہ پھر کمپنی گاہک سے عقد میں لے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کئے بغیر بھی ادھار فروختگی کا معاملہ کیا جاسکتا ہے اس صورت میں نفع کے تناسب کی طبعی کا اعتبار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہو گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار بیع کا معاملہ مراجعہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر تو مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا باقی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے اس صورت میں تعمیر کمپنی

عی کی ملکیت میں ہوگی اور گاہک صرف کھیتی کے وسیلے کے طور پر اس خیر کی عمرانی کرے گا اور خیر مکمل ہونے کے بعد کھیتی وہ مکان گاہک کو ادا حار فروخت کر دے گی۔

یہ فوہ صورت ہے جس میں گاہک کھیتی کے ساتھ مکان خریدنے یا خیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک میں مکان کی خریداری یا خیری اخراجات میں نقد رقم نکال کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے درجہ مکان خریدنے یا خیر کرنے پر آئے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لیے گاہک یہ جانتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کھیتی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر ہاؤس ڈانسنگ کمپنیوں میں یہی طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کھیتی وہ گاہک دونوں مل کر مشترک طور پر مکان خریدیں مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کھیتی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کھیتی اپنا نصف حصہ قیمت خرید سے بچے زیادہ قیمت پر گاہک کو ادا حار فروخت کر دے اور فصول میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے خالی زمین خرید کر پھر اس میں خیر کرنا چاہتا ہے اور اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو ہم نے لوہر مکان خریدنے کے سلسلے میں بیان کیا ہے یہ کہ گاہک اور کھیتی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کھیتی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادا حار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مندرجہ بالا طریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آچکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر ہاؤس ڈانسنگ کے



و اسے سے مکان تعمیر کرنا ہوتا ہے (اور ملک کے پاس پکڑا تم سے جو ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کبھی اور ملک و دیوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر کرنے والے نصف اتر اہل بیت ملک پر داشت کرے اور نصف اتر اہل بیت کبھی پر داشت کرے اس صورت میں یہ تعمیر ملک اور کبھی کے درمیان مشترک ہو جائے گی اور جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کبھی اپنا حصہ ملک کو اپنا حق کا کر اور دوسرے فروخت کر دے اور شریعت مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ کسی ایسی چیز کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے اختلاف ہے علماء ابن مایہ بن مسلمہ ائمہ علیہ السلام معتاد میں لڑتے ہیں۔

”ولو باع احد الشریکین فی البیۃ حصۃ

لا یجوز و لشریکہ جائز“

”کسی عمارت میں وہ شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے

لئے اپنا حصہ ایسی چیز کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں البتہ اسے

شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے“

اور معراجہ یا صورت میں قسمت کی ادائیگی کی طمانت کے طور پر کبھی کیلئے

جائز ہے کہ وہ ملک سے دوسرے کا مطالبہ کرے اور کبھی کیلئے بھی جائز ہے کہ وہ

مکان کے کاغذات اپنے پاس رکھ دوسرے کے رکھ لے۔

مندرجہ بالا طریقہ ترجیحاً افضل ہے غرض ہے البتہ کبھی اس قسم کے سہولت

اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کبھی کو اس بات پر مکمل اطمینان نہ ہو جائے کہ جو

مکان کبھی خرید رہا ہے یا کبھی جس مکان کی تعمیر کر رہا ہے ملک اس مکان کو

خود خریدے گا اس لئے کہ اگر کبھی نے اپنی کثیر رقم خرچ کرنے کے اس مکان کو خرید

لیا اور بعد میں ملک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں مرنے سے

نہیں کہ کبھی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا نظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا

دو چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فراحتی کا سامانہ  
(FUTURE SALE) کرنا نہ ہو، نہیں اس لئے سدرج یا طریقے کو کامیاب بنانے

کی ایک صورت ہے کہ گاہک سے بڑے کی بقتیر، بروئی کر اسے کہ وہ اس مکان یا زمین  
کی خریداری یا منتقلی کے بعد ہمیں کے بیسے کو ضرور خریدے گا۔

گاہک کی طرف سے یہ کہنا کہ جسے کو خریدے گی بقتیر۔ وہ دہائی ایک وعدہ کی  
مشیقت رکھتی ہے۔ اور اگر ملے بقاء کے برکتی۔ اسے "قیضاء لازم" میں ہونا لیکن  
فصاء کی ایک سرتہ ہوتی وعدہ دیکھا ہے جو "وعدہ" کو دینا اور قضاء دونوں طریقے  
سے لازم سمجھتی ہے۔ در لازم مانگ رہا ہے اللہ علیہ کا مشورہ دے گا، بھی لگا ہے چنانچہ  
وہ وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں، ظاہر طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے  
موعودہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے چنانچہ شیخ محمد  
علیہ السلام نے اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

قالوا: يا محمد! مطلوب ما لا يشاء الله  
استغنى عن ذلك. والتمذاء بغيره. اريد  
انواع من كان في الدنيا في كتابه ما  
اليوم. وفي كتاب التماريد. في كتاب  
العدة، ونفسها عنه غير واحد قبل  
بعض بها مطلقا. وفي  
لا يعمى بها مطلقا. : وقيل.  
بعض بها ان كان على سبب وان لم  
يدخل الموعود له بسبب العدة في شيء  
كقولك اريد ان امزوج نفسي  
كذا. : رابع. يعنى بها ان كان

علی سبب، ودخل الموعود له بسبب العدة فی  
شیئ، وهذا هو المشہور  
من الاقوال“

(معا علی مالک، للشیخ محمد علی، مسائل الاحکام، ج ۱، ص ۲۰۲)  
وعدہ پورا کرنا یا اختلاف مطلوب ہے البتہ قضاء وعدہ پورا  
کرنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے  
میں چار اقوال ہیں علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی  
کتاب جامع البیور فیہ کتب اطریح اور کتاب العدة میں  
ان اقوال کو ذکر کیا ہے اور جس سے قضاء کے ان سے نقل  
کیا ہے پہلا قول ہے کہ اس وعدہ کے مطابق فعل کر دیا جائے  
گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق بالکل فعل  
نہیں کیا جائے گا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب  
موجود ہو تو قضاء وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موعودہ اس  
وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو (کوئی کام نہ کیا ہو)  
مثلاً آپ کسی شخص سے کہیں کہ میرا شادی کرنے کا ارادہ  
ہے، یا نکاح چھ خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض  
دے دو، .... (اس نے کہا کہ ٹھیک ہے اس کے بعد کسی وجہ  
سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اس چیز کی خریداری کا  
ارادہ ختم ہو گیا تب بھی ادھار دینے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم  
ہو گا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو  
اور موعودہ اس وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے تو قضاء اس  
وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے تمام اقوال میں سے یہ آخری قول  
زیادہ مشہور ہے۔

امام قرنی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں:

قال سحنون ، الذي يزم من الوعد،  
 هم دارك وما اسفك ما منو به او خرج  
 الى النجى و اسفك او شمر سلعة  
 او زوج امراء و ان اسفك لانك ،  
 بوعدك في ذلك ما عرد الوعد فلا  
 يلزم الوفاء به بل الوفاء به من  
 مكدم الا حلاق

(المقوق، لعل، لعل، الخ، خزينة المكتبة، ج ۳ ص ۲۵)

امام سحنون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو وعدہ لازم ہو جاتا  
 ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان  
 گراؤ، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا،  
 یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپ  
 نے کہا کہ تم فلاں چیز خریدو، یا کسی عورت سے شادی کرلو،  
 میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا  
 لازم ہے اسلئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اس کام  
 میں داخل کیا اور نہ جہاں تک بجز وعدہ کا تعلق ہے تو اس کو پورا  
 کرنا لازم نہیں ہے البتہ یہ وعدہ ہے کہ کو بھی پورا کرنا عظیم  
 اخلاق میں سے ہے۔

علامہ ابن الشارح رحمۃ اللہ علیہ "المقوق" کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں:-

بصحيح عيسى القوم يبروم الوفاء  
 بالوعد مطفاء يمين تاريل ساء

نقص ذلك" مع (حاشیہ، مرقی، لابن الشارح، ج ۳ ص ۲۵، ۲۶)

میرے نزدیک صحیح قیل یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا لازم ہے۔ ہر اس اصول کے خلاف جو بات ہوگی اس کی تاویل کی جائے گی۔

اس طرح تاثرین خفیہ سے بھی چند مسائل میں ”وعدہ“ کو قضاء لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ”بیع، الوفاء“ کے مسئلے میں۔ چنانچہ کاظمی خاں رحمۃ اللہ علیہ ”بیع الوفاء“ کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

”وان ذکر بیع من غیر شرط، ثم ذکر الشرط علی وجه الواعده حاز البیع، ولزمه الوفاء بالوعدہ لان الواعده قد تكون لازمه، فتجمل لازمة لحاجة الناس“

(مغلطی القیاس فی التعلیل، المجلد ۱، صفحہ ۲۸۷)

اگر بیع بغیر شرط کے کی جائے اور اس کے بعد ”شرط“ کو بغیر ”وعدہ“ کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی وہ اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ یہ بھی وعدہ بھی لازم بھی ہوتا ہے لہذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد جامع الفصولین ابیہام:

لو ذکرنا بیع بلا شرط، ثم ذکرنا الشرط علی وجه الوعدہ حاز البیع، ولزم الوفاء بالوعدہ، البواعید قد تكون لازمه، فتجمل

لازم لحاجة الناس (رد المحتار، باب بیع اللامہ مطلب

فی الشرط المتأخر، از ذکر بعد الوعدہ، ص ۳۵ ج ۳)

”جامع المصوبین“ میں بھی۔ عمارت موجود ہے کہ اگر مانع اور مشتری بلا کسی شرط کے بیچ کریں اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کریں تو بیچ جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے ہیں لہذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا جائے گا۔

یہ حال متعدد بالا عبارات فقہیہ کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دینا جائز ہے۔ لہذا زیر بحث مسئلے میں جس دیگر سمٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس غیر سمٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ ”وعدہ“ کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا حصہ حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا یہ ”وعدہ“ قضاء اور دایقہ پورا کرنا لازم ہو گا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیچ اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ ”بیچ“ کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (FUTURE SALE) جائز نہیں، لہذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقل ”ایجاب و قبول“ کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیچ کا معاملہ کرے۔

## ۲۔ شرکت متناقصہ

ہاؤس فنانسنگ کا دوسرا طریقہ ”شرکت متناقصہ“ پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہو گا۔

۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی ”شرکت ملک“ کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خرید، میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مال ہو گا، لہذا اگر دونوں فریقوں نے نصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا

ہو گا اور اگر ایک فریق نے ایک حلقہ رقم نکالی اور دوسرے فریق نے دو حلقہ رقم نکالی تو دو مکان اسی حساب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔

۲۔ پھر کھیتی باندہ یا سالانہ کرایہ ملے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرنہ پر دے دیں گی۔

۳۔ پھر اس مکان میں کھیتی کا اپنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (چھریڈ) ملے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک پر پیریز میں کھیتی کی کل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت داکر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کھیتی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت میں ہزار روپے ہوگی۔ لہذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کھیتی کو بیس ہزار روپے ادا کر کے س کے ایک ایک حصے کا مالک بننا رہے گا۔

۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کھیتی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کھیتی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کھیتی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کھیتی کے حصہ کا کرایہ ایک ہزار روپے ملے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہذا دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتیٰ کہ جب گاہک کھیتی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو پھر اس مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور یہ طرح یہ شرکت اور کرایہ واری کے دونوں معاملے یکوقت اپنے انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔

بہر حال، ہاؤس فنانسنگ کا مقصد بالآخر تین معاملات پر مشتمل ہے۔ نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکت ملک کا قیام، ضرورت کمپنی کے حصے کو گاہک کا کر ایہ پر یہاں نمبر تیس کہیں کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا۔ ان تین معاملات کو پہلے طویل عرصہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقہ کار شرعی جائزہ لیں گے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترک طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس عہدہ ادوی کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان "شرکت ملک" قائم ہو جائے گی اور اس "شرکت ملک" کے تقاضا نے متعدد ذیل تعریف کی ہے۔

"شیرکۃ امک ہنی ان یملک متعدد

عیبا و دینا باوث لویع و و غیر ہما"

"شرکت ملک" یہ ہے کہ متعدد افراد وراثت یا بیع وغیرہ کے

درجہ کسی چیز یا دین کے (مشترک طور پر) مالک بن

جائیں۔

(عمود البیان ص ۲۱۵، ج ۲ ص ۳۳۳)

بہر حال، ذیل بحث مسئلے میں وہ مکان دونوں کے مشترک مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر "شرکت ملک" وجود میں آگئی۔

جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان میں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کر ایہ پر لیا تو کر ایہ ادوی کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کر ایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو تقاضا کا اختلاف ہے لیکن مشترک چیز کو شریک کو کر ایہ پر دینے کے جواز پر تقاضا کا کوئی اختلاف نہیں چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :-



ولا يجوز احداه التشیاع لغير الشریک الا  
 ان یخرج الشریک من مملکته و هذا قول ابی حنیفہ و رور،  
 لانه لا یندر علی سبطه لیم یصح العارۃ  
 واحثار ابر حفص المکبری حوار دیک  
 وقد رما لیه احد وهو قول مالک واسلمی و ابی یوسف و  
 محمد لانه معلوم یجوز لیه، و جازب اجازہ کما للمعروف،  
 ولانه عقدی ملکہ بجور مع شریکہ، فحارح غیرہ  
 (الفتاویٰ کا بی حد، ج ۶ ص ۱۴۷)

مشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینا جائز  
 نہیں، البتہ اس وقت جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ  
 (ایک آدمی کو) کرایہ پر دیں، یہ الیم ابو حنیفہ و امام زفر  
 رحمہما اللہ کا قائل ہے تا جوتز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز  
 کے مشترک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ کرایہ دہر  
 کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے یہ ہمارے درست  
 نہیں

اللہ ابو حفص المکبری رحمہ اللہ نے اس اجارہ  
 کے جوار کا قائل اختیار کیا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ علیہ نے  
 بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک امام  
 شافعی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول  
 ہے اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ مشترک حصہ معلوم اور متعین  
 ہے اور جب اس متعین حصے کو بیع جائز ہے تو اس کا اجارہ بھی  
 جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ علیحدہ کئے ہوئے حصے کی بیع و اجارہ  
 جائز ہوتا ہے، دوسرے کو وہ شریک اپنی حق ملک کے اندر

مطلوبہ کر رہا ہے لہذا جس طرح شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔

علامہ حنفی رحمۃ اللہ علیہ ”در تحکم“ میں فرماتے ہیں :

”وبعد (ای - الاحارۃ) ایما

بالشروع ..... الا اذا لجر کل نصیبہ او بعضہ من شریکہ، فجوز، وجوازہ بکل حال“

(المدخل مع ۶۵ ص ۳۷۸)

شرکت کی وجہ سے ”اہلہ“ قاسم ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترک چیز کا ایک شریک اپنا کل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر صورت جائز ہے۔

اگرچہ کہ زیر بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو اپنا حصہ کرایہ پر دیتا ہے اس لئے ہا جملہ فقہاء یہ صورت جائز ہے۔ جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے کہ یعنی کہیں کا ہے مشترک حصے کو گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے اگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں معاً میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت معاً میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا ہا جملہ جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ علیہ رد المحتار میں فرماتے ہیں :-

”ولو باع احد الشریکین فی البیاء حصۃ

لاجنسی، لا يجوز ولشریکہ جاز“

(رد المحتار کتاب الشریکۃ، ج ۳ ص ۳۶۵)

”اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“

اور چونکہ ذرا بحث مسئلے میں دو عمارت شریکوں کے ہاتھ فروخت کی جان ہے، اس لئے اس کے جوڑ میں کوئی اختلاف نہیں۔

ہر حال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ نہیں معاملات ایسی شرکت ملک اجراء اور بیع ان میں سے ہر ایک کی نفسہ جائز ہے اگر اس معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور فیک معاملے کے اندر دوسرے معاملے و مشروط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی فہل نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور انگریز سنٹ کے مطابق انجام پائیں تو اس میں ”صفقہ فی صفقہ“ کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے مشروط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ”صفقہ فی صفقہ“ ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے ”صفقہ فی صفقہ“ فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان قسم کی کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض مشروط کے جواز کے قائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں :-

”انثای (ای النوع انثای من شرط)

فاسد، وهو لا یلایہ انواع، احدثا ان یشوط علی صاحبہ عند الحرم، کسب او فرض، او بیع، او حارہ، او صرفہ لمن ارادہ، فہو بطل ایبع، و یحتمل ان یطل ایمرط و حدہ اشہور فی المدرس ان حد بشرط فاسد، بطل بہ الیبع، لا الی علی

اللہ علیہ وسلم قال : لا یحل بیع وسلف ولا شرطان  
 فی بیع <sup>۱</sup> قال الترمذی : هذا حدیث صحیح ، زائد انہی  
 منی اللہ علیہ وسلم نفی عن سعتین فی بیع ،  
 حدیث مسیح و ہدایتہ ، و کذلک کلماتی معنی دیکھ  
 میں ان بقولہ علی اللہ مروحتی یا بینک ، او علی ابن  
 زوجک ابنتی ، فہذا کلمہ لا یصح ، قال ابن مسعود :  
 سلطان فی سملۃ وہا ، و ہذا قول ابی حنیفہ  
 والشافعی و جمہور العلماء ، وجوزہ مالک ، و جعل  
 العوض اللہ کو روئے الشرط فاسداً <sup>۲</sup>

(الشرح للکفر علی الصحیح لعلم الدین ابن قدامہ ، ج ۳ ص ۵۲)

(ذکر الملل والنحل فی الملل ج ۲ ص ۲۰۰)

شرط کی دو معنی قسم فاسد ہے ، اس کی تین صورتیں ہیں ایک  
 صورت یہ ہے کہ پہلے تین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس  
 معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو مشروط کر دے ، مثلاً  
 مسلم ، یا بیع ، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ مشروط کر دے ، یا حاصل  
 ہونے والے حق کے ساتھ بیع صرف دوسرے کو مشروط کر دے  
 تو یہ شرط اس بیع کو باطل کر دے گی اور احتمال اس بات کا بھی  
 ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیکار و سبب ہو جائے)  
 لیکن مشورہ سبب کی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے ، جو بیع کو باطل  
 کر دے گی ، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور قدس صلی  
 اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیعہ فرض کو جمع کرنا حلال نہیں ، اور  
 نہ بیع میں شرط لگانا حلال ہے ..... امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ  
 نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس

لئے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "فہی عن یمنین فی بعدہ" یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیچ کے اندر دوسری بیچ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے امام احمد رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو کہ بھی اس بیچ کو باطل کر دے گی مثلاً فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ اس شرط پر یہ معاملہ کرنا ہوں کہ تو اپنی بیوی کی شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیوی کی شادی تمہارے ساتھ کروں گا اور یہ تمام کا تمام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک حدیث ہے کہ "اندر دوسرا معاملہ داخل کرنا سہو ہے، امام حنفیہ" امام شافعی اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے، لہذا امام مالک رحمہ اللہ علیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور شرط کے اندر جس عوض و بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔

لیکن "مسئقہ فی صیغۃ" کی خرابی اس وقت تلامذہ آئے جلی حسب ایک عقد کے اندر دوسرا عقد ملحوظ ہو، جب کہ ذریعہ بحث مسئلے میں فریقین آپس میں ہر وعدہ کرتے ہیں کہ وہ دونوں فلاں تاریخ کو عقد اہارہ کریں گے اور فلاں تاریخ کو عقد بیچ کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات بنے اپنے وقت پر کسی شرط کے بغیر منعقد ہو جائیں تو اس صورت میں "مسئقہ فی صیغۃ" کی خرابی باہر لارم نہیں آئے گی، اس لئے کہ فقہاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی ہے چنانچہ لکھوی غائبہ کی یہ عبارت بھی بھی ذکر کر چکے ہیں کہ :

”وان دکر البیع میں غیر شرط ثم دکر الشرط علی وجه المواعدة، جاز البیع، ویلزم الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة لمصلحة الناس

(مفتی محمد امجد علی، ج ۸، ص ۲۸۸)

اگر بیع بغیر کسی شرط کی جائے، اور پھر شرط کو پھر وعدہ کے ذکر کیا جائے، تو بیع جائز ہو جائے گی ورنہ اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہو گا، اور اس لئے کہ آپس کے دھرمے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت کے لئے لازم قرار دیا جائے گا۔

علامہ مالک نے بھی ”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں جس کو وہ ”بیع التناہا“ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس بات کی تصدیق کی ہے کہ ”بیع بالوفاء“ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے چنانچہ علامہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:-

”لا یجوز بیع التناہا، وعدو ان یتول  
 یوحدک هذا السلک اوحد السلیمة علی ان  
 اتیک بالثمن الی مدة کذا اوسی اتیک به  
 مالم یصرف عنی“

(تحریر الاکابر فی مسائل الفروع، للطحاوی، ص ۲۳۲)

”بیع التناہا“ جائز نہیں ہے ”بیع التناہا“ یہ ہے کہ بیع یہ کہے کہ اپنی یہ ملک یا یہ سلطان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر انجی مدت کے اندر اندر میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس وقت یہ بیع مجھ پر طے ہو گا۔

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے، اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کر لے کہ جب وہ قیمت کاغے گا اس وقت وہ اس کو واپس فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم نہ گا علامہ حطاب رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں

قال في معنى الأحكام : ويجوز للمشتري أن ينطوع للبائع بعد العقد بأنه إن جاء للثمن إلى أجل كذا، والبيع له، ويعلم المشتري متى جاء به الثمن في حلال الأصل أو عند انقضاءه أو بعده على القرب منه ولا يكون للمشتري موقت في حلال الأصل، فإن فعل بيع أو هبة أو شئ ذلك نقض إلى إرادة البائع ورواياه

(تحریر الکلام للخطاب ص ۲۳۹)

معین الاحکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بیع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک نہیں لے آئے گا تو یہ بیع اس کی ہو جائے گی نیز اگر مدت کے بعد رائد یا مدت پوری ہونے پر یا مدت پوری ہونے کے بعد بیع بیع نہیں لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہو گا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ مدت کے بعد اس بیع کو بیع یا عہدہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلا کر دے اور مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ معاملہ نوٹ جائے گا بشرطیکہ

بیع کا اس کو واپس لینے کا ارادہ ہو اور قیمت واپس کر

یہ اس وقت ہے جب بیع کسی شرط کے بغیر رجوع میں آجائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کیا جائے..... بعض فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے باطل اور حشری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کر لیں تو یہ بھی جائز ہے چنانچہ حاضی ابن حجر رحمہ اللہ طبع فرماتے ہیں:-

شرعاً                      شرطاً                      مانعاً  
 قبل العقد، ثم عقد، لم يطل العقد  
 وبطل الوفاقاً

(بیان المصوبین، ۲: ۲۳۷)

مقدمین نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط مانع کر لی، اس کے بعد آپس میں عقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وہ شرط عقد بیع کے اندر ہوئی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی۔

”بیع باوقاء“ کے مسئلے میں حاضی ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وكذا لو توافقت الوفاء قبل البيع، ثم عقدا  
 بلا شرط الوفاء، فاعتد حائره، ولا عبرة بالوفاقة  
 السابقة” (بیان المصوبین، ۲: ۲۳۷)

اگر مقدمین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کر لیں پھر وفاق کی شرط کے بغیر عقد بیع کر لیں تو یہ عقد جائز ہے، اور سابقہ وعدہ کا کوئی اقدار نہیں ہوگا۔

البتہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ طبع نے رد المحتار میں جامع المصوبین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے



فی جامع النصولین : اولها : لو شرط  
شرطا قلعا قبل العقد ثم  
عقدا لم یطل العقد قلت و یبخی  
انفساد لو انتقا علی بناء العقد علیه کما صرحوا  
به فی بیع الهزل کما سیان اخر  
البوع (رد المحتار ۴ : ۱۳۵)

جامع النصولین میں ہے کہ اگر عاقدین نے عقد بیع کرنے  
سے پہلے آپس میں کوئی شرط قاعدہ ٹھہرائی، پھر عقد کیا تو اس  
صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا..... میں کہتا ہوں کہ اگر  
عاقدین نے اس عقد کو ساتھ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس  
صورت میں یہ عقد قاعدہ ہوتا چلتے جیسا کہ کتب البیوع کے  
آخر میں "بیع الهزل" میں اس کی مراد صحت کی ہے

لیکن علامہ عمر خالد الاناسی رحمۃ اللہ علیہ علامہ ابن ماجہ بن رستمہ اللہ  
کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں :

اقول جدا بحث مصادم للمنقول (ای  
ما هو منقول فی جامع النصولین) کما علمت ر  
لیاسه علی بیع الهزل نیاس مع الفارق، فان  
الهزل کما ان المتارحوان یروا یأشقی مدام یومع  
له، ولا یمصلح له التلذذ استعارة وتظهره بیع  
التلذذ وهو کما فی الدر المستعار ان یظهرا عقدا  
و حیث لا یریدانه و هو لیس بیع فی العیقة فاذا  
انتقاء علی بناء العقد علیه فتم اعترفا بانهما

برہدا اشاء بمع اصلا واین هذا من  
سلفنا؟ ..... ومن کل حال فاتباع

المستفول اور (شرح المحضات ۱۱۰۲)

میں کتابوں کے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بحث  
جامع الفصولین کی عزت سے متصدم ہے جیسا کہ آج کو  
معلوم ہے اور علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ کو  
"بیع العزل" پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے  
کہ صاحب منار کے مطابق "عزل" کا مطلب یہ ہے کہ لفظ  
یولی کر ایسی چیز مراد لی جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں  
ہوا، اور نہ ہی بطور مستعارہ کے اس لفظ کا اس معنی پر اطلاق  
ہوتا ہو، اور اس کی تفسیر "بیع التلجئة" ہے، درحقیقت میں  
"بیع التلجئة" کی تفسیر یہ کہ ہے کہ عقیدین آپس میں کسی  
عقد کا انعقاد کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو اور  
یہ حقیقت میں بیع نہیں ہے لہذا اگر یہ دونوں عقیدین اس  
عقد کی بنیاد پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو یہی کرنا عقیدین کی طرف  
سے اس بات کا اعتراف ہو گا کہ انہوں نے اصل بیع کرنے کا  
ارادہ ہی نہیں کیا تھا اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا حل مسئلے  
سے کیا تحقیق ہے یہ سوال جامع الفصولین میں ذکر کرنا مسئلے  
کی اجراء کرنا زیادہ مناسب ہے۔

چنانچہ حاضرین حنفیہ کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی دوسرا  
عقد بیع سے بالکل جدا ہو، چاہے وہ عقد بیع سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے  
دونوں صورتوں میں وہ اصل عقد بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، بعد اس دوسری  
وجہ سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، بعد نہ یہ لازم آئے گا کہ

کہ ”صدقہ فی سلفہ“ ہے لہذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی مانع باقی

نہیں رہتا۔ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاب و قبول کے وقت میں وعدہ کا زبان سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہرات یہ ہے کہ وہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہو گا اور اسی سبب سے وعدہ کی بنیاد پر عقد میں یہ موجودہ عقد کر رہے گئے، لہذا پھر قریب بحث معاد جس میں عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہیگا جس میں صراحت اور مراعات و شروط ہوں اور حکم میں لے کی حقیقت پر ہونا یا نہ ہونا اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے لہذا اس بات کی بناء پر وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر بیع کو ناجائز کر دینگا۔

پھر علم کی حد تک اس اشکار کا جواب یہ ہے۔ ”وأنه اعلم۔“ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور ظنی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں باریک فرق ہے وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو جس کو اصطلاح میں ”صدقہ فی سلفہ“ کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور قطعی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح موقوف ہوتا ہے کہ یہ اس کے بغیر مکمل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک معلق عقد ہوتا ہے۔

لہذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا قرض مکان مجھے اسنے کرنا یہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ برسے والے اجارہ پر موقوف ہو سکتا ہے اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائیگا۔ بلکہ عقد معلق کہا جائیگا۔ اور عقد معاوضہ میں تعلیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کالعدم ہو جائیگا اس لئے کہ عقد

بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور تادمہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشرود خود بخود فوت ہو جائیگا۔

لہذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثانی کے ساتھ ملحق ہو جائیگا، گویا بیع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا مکان مکان مجھے اسنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں سننے پر فروخت کر دو گا تاہم یہ کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

یہ خلاف اس کے کہ بیع اور مشتری ابتداء ہی عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں۔ پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائیگا۔

نیز یہ سے زیادہ یہ کہ جائیگا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائیگا کہ وہ بے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بیع کو اس بیع پر گناہ کیا ہے چنانچہ مالک کے نزدیک صرف بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے لہذا اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑیگا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر قائم رہی جائیگی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے بعد کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہوئے اور بیع ہونے کے درمیان حذور رہتا ہے، اور اس تردید کے بعد سے اس عقد کے بعد ضرور آجائیگا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو۔ لہذا اس بیع سے پہلے عائدین آپس میں کوئی وعدہ

کر لیں، تاہم صورت میں اس بیج کے مکمل ہونے میں کوئی تردد رہتی نہیں رہیگا، وہ  
ہر حال میں مکمل ہو جائیگی زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک  
وعدے کو پورا کرنا لازم ہوتا ہے، اس کے نزدیک اس سبب سے وعدے کو پورا کرنا  
مشترکی کے ذمے لازم ہوگا۔

بحر حال: شرعی خاتمہ ”کا جائز اور بے قبار طریقہ یہ ہے کہ بیوی  
معاہلات اپنے اپنے وقت میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کئے جائیں  
اور ایک مقدمہ دوسرے مقدمہ کے ساتھ مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عائدین کے  
درمیان وعدہ اور انگریسٹ ہو جائے جس کے تحت آئندہ کے معاہلات طے  
پائیگی۔

چنانچہ عائدین (گاہک اور کمپنی) اس بات پر اتفاق کر لیں کہ فلاں مکان  
وہ فوٹل کر مشترکہ طور پر خریدیں گے، اور پھر کمپنی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر  
دیے گی پھر گاہک کمپنی کے جسے کو مختلف قسطوں میں خریدے گا حتیٰ کہ گاہک اس  
پورے مکان کا مالک ہو جائیگا۔

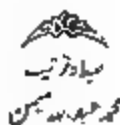
لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کمپنی کے درمیان یہ معاہدہ صرف وعدہ کی  
عمل میں ہو، اور ہر مقدمہ اپنے اپنے وقت پر مستقل ادائیگ و قسطوں کے ساتھ کیا  
جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہو گا تا اگر ایہ داری میں بیع کا معاہدہ  
مشروط نہ ہو گا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب

# غیر سودی کاؤنٹر

یعنی پی ایس ایس اکاؤنٹ کی حقیقت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



مبین اسلامک پبلیشرز

## عرض ناشر

۱۹۸۱ء میں جب حکومت نے جاسودی کاری کا آغاز کرتے ہوئے تمام  
 بینوں میں "پی۔ ایل۔ ایس" یعنی پروٹینڈ لوس شیرنگ (نفع نقصان کی  
 شرکت کا کھاتہ) جاری کر دیا گیا۔ اور اس کے لئے "عیر سودی کاؤنٹر" کھول  
 دیے گئے۔ چونکہ اس کا طریقہ کار تمام تر سودی بنیادوں پر تھا۔ اس لئے حضرت  
 مولانا محمد تقی عثمانی صاحبہ ظہیر سے اس کا معنی کی حقیقت سوچوں کے سامنے  
 "شیخ" نے اس کے لئے مصموم تحریر فرمائی۔ جس میں یہ بتا دیا کہ یہ کاؤنٹ اور  
 کھاتہ ہی سودی کھاتہ ہے اس میں رقم کھو کر نفع لینا جائز نہیں

محکم سلاٹک پبلشرز

## غیر سودی کاؤتزرز

نیم جنوری ۱۹۸۱ء سے حکومت نے بلا سود بینکاری کے آغاز کا اعلان کیا ہے۔ اور ہریٹک میں "غیر سودی کاؤتزر" رکھ دیئے گئے ہیں، حکومت کا کہنا ہے کہ یہ "بلا سود بینکاری" کی طرف پہلا قدم ہے اور "بلا سود بینکنگ" کے پورے نظام کو رفتہ رفتہ غیر سودی نظام میں تبدیل کر دیا جائیگا۔

سود جی جنت سے جلد زبرد چھٹا رہا۔ صل کرنا ایک اسلامی حکومت کا اہم ترین فریضہ ہے، اور جس دن ۱۱ء کی معیشت اس شیطانی چکر سے نجات پاگئی وہ نہ صرف پاکستان بلکہ پوری انسانیت کے لئے روزِ مسیر ہو گا۔ موجودہ حکومت نے بار بار اپنے اس عزم کا اعلان کیا ہے کہ وہ ملکی معیشت کو غیر سودی بنیاد پر استوار کرنا چاہتی ہے، اور ایک ایسے ماحول میں جہاں بینکوں کے سود کو عدلِ مہیب قرار دینے کی شرمناک کوششیں جاری رہی ہیں، حکومت کی طرف سے اس عزم کے



انہما کو بھی مسلمانوں نے غیبت سمجھا، اور اس نیک کام کی طرف جو قدم بھی آگے بڑھایا جائے اُسے ماضی کے مقابلے میں مستحسن ہی قرار دیا جائے گا اس لئے ان نے "غیر ٹھوڈی کاؤنٹروں" کے انتخاب کے بعد مسلمانوں کی ماضی پڑی اور اسے اُسے خوش آمدید کہا اور اپنے اکاؤنٹ ان کاؤنٹروں میں کھلوانے شروع کر دیئے۔

ذاتی طور پر اگرچہ ہمیں اس طریق کار سے شدید اختلاف تھا کہ ٹھوڈی اور غیر ٹھوڈی کاؤنٹر خواندی طور پر ساتھ ساتھ چلائے جائیں مگر جب ان کاؤنٹروں کا انتخاب ہوا تو اس اقدام کو ماضی کے مقابلے میں بہر حال قیمت سمجھتے ہوئے ہمارا خودی اور پسند آئے یہ تھا کہ ان کاؤنٹروں کو کامیاب بنانے کی کوشش کرنی چاہئے کہ نہ کہ عرصہ دراز کی تھناؤں اور بددعہ کے بعد اس کام کا آغاز ہو رہا ہے جس کے انتظار میں ایک تہائی صدی بیت گئی ہے، خیال یہ تھا کہ حکمت عملی خواہ کیسی ہو، لیکن غیر ٹھوڈی بنگلہ دہی کا قیام بہر صورت ایک ایسا نیک کام ہے جس میں تعادل غیر ہی خیر ہے، چنانچہ اس کا خیر میں تعادل اور حد داری کے جذبے کے ساتھ ہم نے اس کی اسکیم کا مطالعہ کیا، لیکن افسوس اور شدید افسوس، حسرت اور شدید حسرت اس بات کی۔ بلکہ ان کاؤنٹروں کے تفصیلی طریقہ کار کو دیکھنے کے بعد یہ جذبہ جڑی حد تک سرد پڑ گیا۔

یکم جنوری ۱۹۹۹ء کے بعد اطراف و اکناف سے تحریری اور زبانی طور پر ہم سے یہ سوال کیا جا رہا ہے کہ کیا ان کاؤنٹروں سے، اقلہ ٹھوڈی ختم ہو گیا ہے؟ اور کیا ایک مسلمان ٹھوڈے کسی خطرے کے بغیر ان کاؤنٹروں میں رقم رکھوا سکتا ہے؟

ان سوالات کا غلطی وجہ، ابھیرت جواب دینے کے لئے جب ہم نے اس اسکیم کا مطالعہ کیا جو یکم جنوری ۱۹۹۹ء سے نافذ کی گئی ہے، اور اس کے طریق کار کا جائزہ لیا تو اندازہ ہوا کہ ٹھوڈی آغوش میں پرورش پالی ہوئی وجہ اتنی آسانی سے اس نہایت کا خاتمہ کرنے کے لئے تیار نہیں، بلکہ وہ اس پر تھوڑا سا خطرہ چھڑک کر

اور کچھ عرش لاپاش کر کے کچھ مزید عرصے تک کام چلانا چاہتی ہے۔ لہذا مسلمانوں کو ابھی نہ صرف اور انتظار کرنا ہو گا بلکہ سود کی گرتی ہوئی دھار کو جو انکا مالہ بالآخر گر کر رہے گی۔ صحیح طرح بچانے کے لئے ابھی اور جدوجہد کرنی ہوگی۔

چونکہ عام طور پر مسلمانوں بلکہ بیشتر علماء کو بھی اس نئی اسکیم کی تفصیلات پہنچ نہیں سکیں، اس لئے ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے علم و بصیرت کی مدد تک اس اسکیم پر تبصروں کریں، تاکہ حکومت، حرام اور حلالہ اس کی روشنی میں راہ عمل طے کر سکیں۔

بچوں کو غیر سودی نظام پر کس طرح چلانا جائے؟ اور مصیبت کے لئے سود کی قیادل اساس کیا ہو؟ اس مسئلے پر تہ طور از سے عالم اسلام کے خلف حضوں میں سرچا جا رہا ہے اور اس پر بہت سا علمی اور تحقیقی کام ہو چکا ہے، فکر و تحقیق کی ان تمام کاوشوں کو سامنے رکھتے کے بعد ایک بدست تقریباً تمام جہاز میں مشترک نظر "ہی ہے" اور وہ ہے کہ سود کے اصل قیادوں طریقے صرف دو ہیں، ایک "نفع و نقصان کی تقسیم یعنی شرکت و مضاربہ" اور دوسرے "قرض حسن۔"

پہلا سود کو قسم کرنے کے بعد بنگاری کا سارا نظام بنیادی طور سے انہیں دو طریقوں پر مبنی ہونا چاہیے۔ البتہ بینک کو بعض ایسے کام بھی کرنے پڑتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے سود، شرکت و مضاربہ کا طریقہ اپنا سکتا ہے، "دورہ قرض حسن" کا۔ ایسے مقامات پر جزوی طور سے کچھ دوسرے طریقے بھی مختلف حضرات نے تجویز کئے ہیں، یہ طریقے پورے نظام بنگاری کی بنیاد نہیں بن سکتے، بلکہ انہیں استثنائی یا ثانوی طور پر اختیار کیا جاسکتا ہے۔

ملا سود بنگاری پر اب تک جو علمی اور تحقیقی کام سامنے آیا ہے، ان میں

اگر کسی معلومات کی حد تک سب سے زیادہ جامع "مقتل اور حقیقہ" رپورٹ وہ ہے جو اسلامی تحریکی کونسل نے علماء کرام اور ماہرین معاشیات و نگاری کی مدد سے مرتب کی ہے اور اب منظر عام پر پہنچی ہے۔ اس رپورٹ کا حاصل بھی یہی ہے کہ باوجود بیکاری کی اصل بنیاد قلع و حصان کی تقسیم پر قائم ہوگی اور بینک کا بیشتر کاروبار شرکت یا مضاربت پر جاتی ہوگا۔ بہت جن کاموں میں شرکت یا مضاربت کا رقبہ نہیں ہو سکتی، ہمارے لئے اس رپورٹ میں کچھ اور قہاں راستے بھی تجویز کیے گئے ہیں جنہیں بہت ضرورت فوری دور میں اختیار کیا جاسکتا ہے، اسی قہاں راستوں میں ایک متبادل راستہ وہ ہے جسے اس رپورٹ میں "بیج موٹیل" کا نام دیا گیا ہے۔

اس طریق کار کا خلاصہ اس طرح سمجھئے کہ مثلاً ایک کاشتکار ٹریڈر خریدنا چاہتا ہے لیکن اس کے پاس رقم نہیں ہے، سمجھاؤ موجودہ ایسے شخص کو بینک سہو پر قرض دینا ہے، یہاں سہو کے بجائے شرکت یا مضاربت اس لئے نہیں چلی سکتی کہ کاشتکار ٹریڈر تمام قرض کی رقم سے نہیں بلکہ اپنے کھیت میں استعار کے لئے خریدنا چاہتا ہے۔ اس صورت حال کا مثالی حل تو یہ ہے کہ بینک ایسے اشخاص کو قرض حسن فراہم کرے، لیکن جب تک جنگوں کی بان پوزیشن اتنی مضحکہ خیز ہو کہ وہ اپنے روپیہ قرض حسن کے طور پر دے سکیں، اس وقت تک کے لئے یہ تجویز پیش کی گئی ہے کہ بینک کاشتکار کو روپیہ دینے کے بجائے ٹریڈر خرید کر اُدھار قیمت پر دے دے اور اپنا کچھ منافع رکھ کر اس کی قیمت چھین کرے اور کاشتکار کو اس بات کی مہبت دے کہ وہ بینک کو ٹریڈر کی مقررہ قیمت کچھ خرچے کے بعد ادا کر دے۔ اس طریقے کو اسلامی کونسل کی رپورٹ میں "بیج موٹیل" کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں بینک نے ٹریڈر کی بازاری قیمت پر جو منافع رکھا ہے اسے معاشی اصطلاح میں "مارک اپ" کہا جاتا ہے۔

یہ سہو سے بھانڈا کوئی مثالی طریقہ نہیں ہے، لیکن چونکہ مذکورہ صورت میں بینک ٹریڈر کو اپنی قیمت اپنے قبضے اور ضمان (HISK) میں لانے کے بعد

فروخت کرنا ہے، اس لئے لقمی اظہار سے یہ نفع سود نہیں ہوتا، اور فقہائے کرام نے عام شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ جن مقامات پر بینک کے سامنے فی الجملہ کوئی متبادل راستہ نہیں ہے وہاں کونسل کی رپورٹ میں یہ طریق کار اختیار کرنے کی بھی نسل دیکھی گئی ہے، جس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ضرورت کے مواقع پر صریح سود سے بچنے کے لئے، یہ طریق کار اختیار کر لیا جائے، لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس طریق کار کو سود کی روٹ جاتی رکھنے کا ایک قانونی حیلہ بنا کر بنکاری نظام کی پوری عمارت "ٹارک اپ" کی بنیاد پر کھڑی کر دی جائے۔ چنانچہ کونسل کی مذکورہ رپورٹ میں جہاں سود کے متباد میں عرصوں میں ایک حریفہ صحیح مؤثر ہے، "مقرر کیا گیا ہے" وہاں پوری مراحت کے ساتھ یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ اس طریق کار کو کسی حدود میں استعمل کرنا چاہئے۔ رپورٹ کے جمہوری نکات میں لکھا ہے کہ

"کونسل اس امر کو بتا رہی ہے واضح کرنا ضروری سمجھتی ہے کہ سلام کے اختلاقی نظام میں سود کا مثالی متباد مل "نفع و نقصان میں شرکت" یا قرضی حسن کی صورت میں سرمایے کی فراہمی ہے۔ اگرچہ اس رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات بڑی حد تک نفع و نقصان میں شرکت کے اصول پر مبنی ہیں لیکن بعض سفارشات میں کچھ دوسرے متبادل طریقے مثلاً پابندی "سنگیتی کرایہ" واری "صحیح مؤثر" سرمایہ کاری بذریعہ نظام بھی اپنائے گئے ہیں۔ اگرچہ یہ متبادل طریقے جس صورت میں ذمہ نظر رپورٹ میں پیش کئے گئے ہیں، سود کے عنصر سے پاک ہیں، تاہم اسلام کے حقائق اقتصادی نظام کے نقطہ نظر سے یہ صرف "دوسرا متبادل مل" ہیں۔ اس کے

غلاف یہ خطرہ بھی موجود ہے کہ یہ طریقہ یا "خیر مودی" میں دین اور اس سے متعلقہ برائیوں کے ازمیر و رواج کے لئے چور دو درجے کے طور پر استعمال ہونے لگیں۔ لہذا یہ امر ضروری ہے کہ ان طریقوں کا استعمال کم سے کم حد تک صرف ان صورتوں اور خاص حالات میں کیا جائے جہاں اس کے سوا چارونہ ہو اور اس بات کی ہرگز اجازت نہ دی جائے کہ یہ طریقہ سرمایہ کاری کے عام ماحول کی حیثیت اختیار کریں۔"

(ناتھ سوپر سٹی نظریہ کو سلی کی رپورٹ نمبر ۱۳)

تیز "بیج منڈیل" کے طریقے کی وضاحت کرتے ہوئے آگے پھر لکھا ہے کہ

"مگرچہ اسلامی شریعت کے مطابق سرمایہ کاری کے اس طریقے کا ہوا موجود ہے، ہم بلا حیار اسے ہر تہہ کام میں لانا داخل مندی سے اجید ہو گا کیونکہ اس کے سبب جا استعمال سے خطرہ ہے کہ مودی لین دین کے ازمیر و رواج کے لئے چور دو درجے تک پہنچ جائے گا۔ لہذا ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کی جانی چاہئیں کہ یہ طریقہ صرف ان صورتوں میں استعمال ہو جہاں اس کے سوا چارونہ ہو۔"

(ص ۱۶۰، رپورٹ نمبر ۱)

اس میں مقرر کو ایہ میں رکھتے ہوئے جب ہم یکم جنوری سے نافذ ہونے والی اسکیم کا جائزہ لیتے ہیں تو نقشہ یا نکل پر کس نظر آتا ہے۔ اس اسکیم میں نہ صرف یہ کہ "مارک اپ" ہی کو خیر مودی کا بستر کے کاروبار کی اصل بنیاد قرار دینے والا ہے بلکہ "مارک اپ" کے طریق کار میں ان شرائط کا بھی غا و نظر میں آتا

جو اس "مارک اپ" کا محدود لغوی ہوا، خط کر سکتی تھیں، چنانچہ اس میں مندرجہ ذیل غنیمت خرابیاں نظر آتی ہیں۔

① "صحیح مؤید" کے حوالہ کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ بالغ جو چیز فروخت کر رہا ہے وہ اس کے قبضے میں آجکل ہو۔ اسلامی شریعت کا یہ معنوی اصول ہے کہ جو چیز کسی انسان کے قبضے میں نہ آئی ہو اور جس کا کوئی خطرہ (RISK) انسان نے قبول نہ کیا ہو اسے آگے فروخت کر کے اس پر نفع حاصل کرنا جائز نہیں اور ذہن نظر و اتیم میں "فروخت شدہ" چیز کے بینک کے قبضے میں آنے کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ یہ صراحت کی گئی ہے کہ بینک "مارک اپ اتیم" کے تحت کوئی چیز مثلاً حامل اپنے گاہک کو فراہم نہیں کرے گا، بلکہ اس کو گاہک کی بارگاہی قیمت دے گا جس کے درپے وہ بازار سے ہاؤں خریدے گا، ورنہ اتیم کے الفاظ یہ ہیں :

"جن اشیاء کے حصوں کے لئے بینک کی طرف سے رقم فراہم کی گئی ہے" ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک سے اپنی فراہم کردہ رقم کے معاوضے میں، بازار سے خرید لی ہیں اور پھر انہیں دینے کے بعد واجب الادا ورائے قیمت پر ان اداروں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے (جو اس سے رقم لینے آئے ہیں)۔"

(اعلیٰ بینک ٹھکانہ رقم بخوری، ۱۹۸۱ء صفحہ ۹)

اس میں اس بات کا کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء بینک کی ملکیت ہو۔ اس کے قبضے میں کب اور کس طرح آئیں گی؟ اور محض کسی شخص کو کوئی رقم دے دینے سے یہ کیسے سمجھ لیا جائے کہ جو چیز وہ خریدنا چاہ رہا ہے وہ پہلے بینک نے خریدی اور پھر اس کے ہاتھ بیچ دی ہے؟ صرف کاغذ پر کوئی بات فرم کر لینے سے وہ حقیقت کیسے بن سکتی ہے؟ جب تک اس کا صحیح طریق کار اظہار نہ کیا جائے۔ زیادہ سے

زیادہ جرات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ بینک پہلے اس ادارے کو اپنا وکیل (AGENT) بنائے کہ وہ مطلوب چیز بینک کی طرف سے خریدے اور جب وہ خرید کر بینک کے وکیل کی حیثیت سے اس پر قبضہ کر لے تو پھر بینک اسے فروخت کر دے۔ لیکن اس پر تو اس طریق کار کی مزاحمت ہوئی جائے تو دوسرے یہ بات بھی واضح ہوتی چاہئے کہ جب بینک وہ وہ مطلوب چیز خرید کر اس پر بینک کی طرف سے قبضہ نہیں کر لے گا۔ بینک کی فراہم کی ہوئی رقم اس کے دستے قرض نہیں ہوتی بلکہ اس کے پاس بینک کی ضمانت ہوگی۔ یہ سارا صرف یہ کہ اس قسم کے کسی طریق کار کا کوئی ذکر نہیں بلکہ یہ بتا گیا ہے کہ چاروں وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک نے جو رقمیں وائس کارپوریشن کو پیش سے دی ہوئی تھیں ۸ لاکھ روپے کو یہ سمجھا جائے گا کہ کارپوریشن نے وہ رقمیں سود کے ساتھ بینک کو واپس کر دی ہیں اور پھر بینک نے اسی روپہ رقمیں دوبارہ کارپوریشن کو "مارک اپ" کی بنیاد پر دے دی ہیں اور جس جس کی خریداری کے لئے وہ رقمیں دے دی گئے تھے یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے خریدی ہے اور پھر کارپوریشن کو "مارک اپ" کی بنیاد پر بیچ دی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جس رقم سے کارپوریشن پہلے چاروں وغیرہ خرید رہی ہے اور شاید خرید کر آگے فروخت بھی کر چکی ہے اس کے بارے میں کون سی منطق کی توجہ سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ بینک سے خریدے ہوئے کارپوریشن کو پہنچا ہے؟

اس سے یہ بات واضح طور پر حریف ہوتی ہے کہ "بیچ موٹیل" کا طریقہ حریف طور پر اپنا تاخیری فکر نہیں بلکہ فرضی طور پر اس کا صرف نام لینا پیش نظر ہے اور انتہا یہ ہے کہ اس جگہ یہ نام بھی برقرار نہیں رہ سکا بلکہ بینک کی دی ہوئی رقم کو قرض (ADVANCE) اور اس عمل کو قرض دینے (LEND) سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(ایلیٹ بینک کے روکم ۱۹۸۱ء صفحہ ۲)

② اس اسکیم کی ایک نگین قرین لفظی دوسرے "بیچ موٹیل" کے لئے ایک

مذہبی شرط یہ ہے کہ معاہدے کے وقت لادقت شدہ شے کی قیمت بھی واضح طور پر  
 متعین ہو جائے اور یہ بات بھی کہ یہ قیمت کتنی مدت میں ادا کی جائے گی؟ پھر اگر  
 خریدنے والا وہ قیمت معینہ مدت پر ادا نہ کرے تو اس سے وصول کرنے کے لئے  
 تمام قانونی طریقے استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اوائلی میں تاخیر کی بنا پر معینہ  
 قیمت میں اضافہ کرنے کا شرعا کوئی حوالہ نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کی بنیاد پر قیمت میں  
 اضافہ کرتے چلے جائیں تو اسی کا دوسرا نام سود ہے، لیکن مذہب نظر اسکیم میں اس اہم  
 اور بنیادی شرط کی بھی پابندی نہیں کی گئی، بلکہ بعض معاملات میں وضاحت کے  
 ساتھ اس کی خلاف ورزی کی گئی ہے، چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ امپورر جنوں کی  
 اوائلی میں چیک جو رقم خرچ کرے گا اس پر ابتداءً میں دس کی مدت کے لئے  
 اعشاریہ ۸ فیصد "مارک اپ" وصول کرے گا اور اگر یہ رقم تین دن میں ادا نہ  
 ہوئی تو اس قیمت پر مزید چودہ دن کے لئے اعشاریہ ۵ فیصد "مارک اپ" کا مزید  
 اضافہ ہوگا اور اگر ۳۳ دن گزر جائے تو اس قیمت کی اوائلی نہ ہوئی تو اس قیمت پر  
 مزید اعشاریہ ۳ فیصد "مارک اپ" کا اضافہ ہوگا اور اگر ۳۸ دن گزرنے پر بھی  
 اوائلی نہ ہوئی تو "نکدہ ہر بندہ دن کی تاخیر پر مزید اعشاریہ ۱ فی صد کے "مارک  
 اپ" کا اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

اندازہ فرمائیے کہ یہ طریقہ کار واضح طور پر سود کے سوا اور کیا ہے؟ اگر  
 "انٹرسٹ" کے بجائے نام "مارک اپ" رکھ دیا جائے اور باقی تمام خصوصیات  
 وہی رہیں تو اس سے "غیر سودی غلام" کیسے قائم ہو جائے گا؟

یہ قیمت ہے کہ مدتوں کے اضافے سے "مارک اپ" کی شرحوں میں  
 اضافہ رہے نظر اسکیم میں صرف امپورٹریلوں کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے  
 دوسرے معاملات میں اس کی صراحت نہیں کی گئی۔ لیکن اگر یہ صورت تھوڑی  
 اسکیم کی نظر میں "غیر سودی" ہے تو شاید دوسرے معاملات میں بھی اس کے



اطلاق میں کوئی قباحت نہ سمجھیں۔  
 (۳) کلی ہندویوں اور برٹز آف انڈیا کو بٹھانے کے لئے جو طریقہ اسٹیم میں تجویز کیا گیا ہے، وہ عینہ دی ہے جو آج کل بینکوں میں رائج ہے، اس میں سرسٹو کوئی فرق نہیں کیا گیا، صرف اس کوئی کو جو پہلے کنوٹی (DISCOUNT) کہلاتی تھی، "مارک ڈاؤن" کا نام دے دیا گیا ہے، حالانکہ ہندوستان بٹھانے کے لئے بھی ایک شرعی طریقہ کار اسلامی کونسل کی رپورٹ میں تجویز کیا گیا ہے۔

(۴) پھر اگر بالفرض اسٹیم سے یہ شرعی قباحتیں دور کدوی جائیں تب بھی اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اس اسٹیم میں شرکت اور مضاربت کو غیر سودی بینکاری کی اصلی اساس قرار دینے کے بجائے "مارک اپ" کو اسٹیم کی اصل بنیاد قرار دیا گیا ہے، اور غیر سودی کاؤنٹرز یا مشترکاء یا سرمایہ داروں کی قانونی حیلے کے گرد گھمرا دیا گیا ہے۔ اس وقت اسٹیٹ بینک آف پاکستان سے جاری ہونے والا چودہ روزہ اخبار "اسٹیٹ بینک نیوز" ہمارے سامنے ہے، اس کے یکم جنوری ۱۹۸۸ء کے شمارے میں ان مذاات اور اس طریق کار کی تفصیل دی گئی ہے جو غیر سودی کاؤنٹرز میں اختیار کیا گیا ہے، اس تفصیل کے مطابق غیر سودی کاؤنٹر میں جمع ہونے والی رقم سات مختلف مذاات میں استعمال کی جائیں گی، ان سات مذاات میں سے صرف ایک مذہ میں شرکت یا مضاربت کے طریقے کو استعمال کیا گیا ہے، اور باقی تمام مذاات میں "مارک اپ" یا "مارک ڈاؤن" کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے اور شرکت یا مضاربت والی مذہ کو استعمال کرنے کے لئے بھی کوئی نیا طریق کار وضع کرنے کے بجائے یہ مراحت کدوی لگی ہے کہ یہ رقم مختلف کہیوں کے حصص ایچ ٹی ٹی یوٹس اور پارٹی سسٹم نم سرٹیفیکٹ خریدنے اور انویسٹمنٹ کارپوریشن آف پاکستان اور بینکرز ایسوسی ایشن کے ان معاملات میں استعمال کی جائے گی جو فیض و نقصان کی شرکت پر مبنی ہیں۔

اس طریق کار کا حاصل یہ ہے کہ ملک میں شرکت و مضاربت کے دائرے کو وسیع دینے کا کوئی پروگرام پیش نظر نہیں ہے، بلکہ جو ادارے اس وقت شرکت

یا مضاربت کے طریقے پر کام کر رہے ہیں، غیر سودی کاؤنٹروں کی جتنی رقم ان اداروں میں لگ سکے گی وہ ان میں لگادی جائے گی اور باقی سارا کاروبار "مارک اپ" کی بنیاد پر ہو گا۔ اور معاملہ یہ نہیں ہو گا کہ بینک کا اصل کاروبار شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر ہو، اور تجوی خود پر ضرورت کے وقت "مارک اپ" کا طریقہ اختیار کیا جائے بلکہ "مارک اپ" کاروبار کی اصل بنیاد ہو گا اور تجوی خود پر شرکت یا مضاربت کے طریقے کو بھی اختیار کر لیا جائے گا جس کا حاصل یہ ہے کہ بینکاری کے نظام کو بدل کر اسے مثالی اسلامی اصولوں کے مطابق بنانے کے بجائے چند جیلوں کے سپارے موجود نظام جن کا توں باقی رہے گا۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر "بیج موصول" کا ذکر ہوا، طریقہ شرعاً جائز ہے اور اسے بعض مقامات پر اختیار کیا ہو سکتا ہے تو پھر اسے نظام بینکاری کو اس کی بنیاد پر بنانے میں کیا قباحت ہے؟ اور اس کے جائز ہونے کے باوجود شرکت یا مضاربت ہی پر کیوں زور دیا جا رہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "بیج موصول" کا ذکر ہوا، طریقہ جس میں کسی چیز کو ادھار بیچنے کی صورت میں اس کی قیمت بڑھا دی جاتی ہے، اگرچہ غیضہ اسلامی معنی کے لحاظ سے سود میں داخل نہیں ہوتا، لیکن اس کے رواج عام سے خود غور و اہمیت کی حوصلہ افزائی ہو سکتی ہے، اس لئے یہ کوئی پسندیدہ طریقہ کار نہیں ہے، اور اس کو پورے نظام بینکاری کی بنیاد بنانا مندرجہ ذیل وجوہ سے درست نہیں :

① ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت بڑھا دینا خود فقہاء کرام کے درمیان مختلف قرار رہا ہے، اگرچہ کثر فقہاء اسے جائز کہتے ہیں، لیکن چونکہ اس میں مذمت بڑھنے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے، اور اس طرح اگرچہ یہ غیضہ حق میں نہ ہوتا ہو، لیکن اس میں سود کی مشابہت یا سود کی خود غرضانہ ذہنیت ضرور موجود ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسے ناجائز بھی قرار دیا ہے، چنانچہ کاظم غانی ایسے مطلق حنفی

مالِ اسے سود کے حکم میں شامل کر کے اسے حرام کہتے ہیں۔

اور ایسا معاملہ جس کے جو اربابِ فلباء کرام کا اختلاف ہو، اور جس میں سود کی کم از کم مشابہت تو پائی ہی جاتی ہو، اسے شدید ضرورت کے مواقع پر بدرجہ مجبوری اختیار کر لینے کی تو گنجائش نکل سکتی ہے لیکن اس پر اربابِ سود کی سرمایہ کاری کی بنیاد کھڑی کر دینا اور اسے سرمایہ کاری کا ایک عام معمول بنالینا کسی طرح درست نہیں۔

② بینک بنیادی طور پر کوئی تجارتی ادارہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصد تجارت، صنعت اور ذراعت میں سرمائے کی فراہمی ہوتا ہے۔ اگر ایک تجارتی ادارہ جو تجارت ہی کی غرض سے وجود میں آیا ہو اور جس کے پاس سامان تجارت موجود رہتا ہو وہ ”بیچ مڑ بیل“ کا ذکرہ طریقہ اختیار کرے تو اس کی نوعیت تلف ہے، لیکن بینک جو نہ تجارتی ادارہ ہے اور نہ سامان تجارت اس کے پاس موجود رہتا ہے، وہ ”بیچ مڑ بیل“ کا یہ طریقہ اختیار کرے تو ایک کانفری کاروائی کے سوا اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوگی، جس کا مقصد سود سے بچنے کے ایک جیسے کے ”بچے“ اور نہیں۔ اس قسم کے جملوں کی شدید ضرورت کے مواقع پر تو گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن سارا کاروبار ہی جیلہ سازی پر مبنی کر دینا کسی طرح درست نہیں ہرگز۔

③ جب ہم ”غیر سود بنکاری“ کا نام لیتے ہیں اور بینکنگ کو اسلامی اصولوں کے مطابق چلانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا مفہام یہ نہیں ہوتا کہ چند جملوں کے ذریعے ہم موجودہ طریق کار کو دراستاً تبدیل کر کے سارا نظام نچوں کانٹوں پر قرار رکھیں، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ کاری کے پورے نظام کو تبدیل کر کے اسے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالیں، جس کے اثرات تقسیم دولت کے نظام پر بھی مرتب ہوں۔ اور سرمایہ کاری کا اسلامی تصور یہ ہے کہ جو شخص کسی کاروبار کو سرمایہ فراہم کر رہا ہے وہ یا تو نفع کا مطالبہ نہ کرے، یا اگر نفع کا مطالبہ کرتا ہے تو نقصان

کے فطرے میں بھی شریک ہو، لہذا "غیر سودی بینکاری" میں بنیادی طور پر اس تصور کا عنصر ضروری ہے، اب اگر بینک کا سارا نظام "مارک اپ" کی بنیاد پر استوار کر لیا جائے تو سرمایہ کاری کا یہ بنیادی اسلامی تصور آخر کہاں اطلاق پڑے گا؟ کیا ہم دیا کوئی دہر کرانیں گے کہ موجود چکنگ سسٹم کی خرابیوں پر پورے عالم اسلام میں جو شرمناک ماحول صرف اس لئے تھا کہ "انٹرسٹ" کے بجائے "مارک اپ" کا حیلہ کیوں استعمال نہیں کیا جا رہا؟ کیا اس حیلے کے ذریعے نظام تقسیم دولت کی موجود خرابیوں کا کوئی جزا دواں حصہ بھی کم ہو سکے گا؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو خدا را سوچئے کہ "مارک اپ" کا حیلہ استعمال کر کے ہم اسلامی نظام سرمایہ کاری کا کیا تصور دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں؟

اس لئے ہمارے فقہاء کرام نے یہ سراجست قرائی ہے کہ ان کا وفاق سراج پر کسی قانونی عمل کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کر لینے کی ذمہ داری نہیں ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کو جس قسم کا نظام سرمایہ کاری مطلوب ہے وہ "مارک اپ" کے "بینک اپ" سے حاصل نہیں ہوگا، اس کے لئے محض قانونی لیپ پوٹ کی نہیں، انتظامی فکر کی ضرورت ہے، اس غرض کے لئے کاروباری اداروں کو مجبور کرنا ہوگا کہ وہ شرکت یا مضارعت کی بنیاد پر کام کریں، حسابات رکھنے کے طریقے بدلتے ہوں گے، بینکوں اور بالخصوص انکم ٹیکس کے موجود قوانین کی ایسی اصلاح کرنی ہوگی جس سے یہ قوانین بدوالتی اور رشوت ستانی کی دعوت دینے کے بجائے لوگوں میں ناست و رانت اور ملک و ملت کی خدمت کا جذبہ پیدا کریں، اور سب سے پہلے اس ذہنیت کا خاتمہ کرنا ہوگا جو نقصان کا ادنیٰ حکم مول لئے انہماک اپنے ایک ایک روپے پر غلبی نفع کی طلبگار ہوتی ہے۔

اللہ اہم ابواب حکومت سے نہایت دردمندی کے ساتھ یہ اقل کرتے ہیں کہ جب آپ نے مصیبت کو خود سے پاک کرنے کا مبارک ارادہ کیا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ اس ارادے کی نیک نیتی پر شبہ کیا جائے اور جب آپ اس سمت میں عملی اقدام بھی کرنے کے لئے تیار ہیں تو خدا کے لئے یہ کام سہول سے ہو سکے گا۔ کیونکہ اس قسم کے انتہائی کاموں میں ہم دلی بعض اوقات انتہائی خطرناک نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ اس کے بجائے آپ پوری جرأت و ہمت اور پوری کمیونٹی کے ساتھ وہ اقدامات کیجئے جو اس عظیم اور مقدس کام کے لئے ضروری ہیں۔ ابھی غیر سودی کاڈمپوں کی شکل ابتدا ہے اور اس مرحلے پر خریدوں کی اصلاح قصۃ آسان ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مزید پیچیدگیاں پیدا ہوتی جائیں گی، چنانچہ ہماری نظر میں فوری طور سے کرنے کے کام یہ ہیں

① غیر سودی کاروبار کی اصل بنیاد "مارک اپ" کے بجائے قطع و نقصان کی تقسیم کو بنانا چاہئے۔

② جس مقامات پر "مارک اپ" کا طریقہ باقی رکھنا ناگزیر ہو وہاں اس کی شرعی شرائط پوری کی جائیں، یعنی اصل قیمت کی ادائیگی میں تاخیر پر "مارک اپ" کی شرحوں میں اضافے کی شرط کوئی انور ختم کیا جائے کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ دوسرے اس بات کی وضاحت کی جائے کہ "مارک اپ" کی بنیاد پر فروخت کیا جائے وہاں سالانہ پیسے کے قطع میں، کہ فروخت کیا جائے گا۔

③ مل ٹوف ایکسیج بھرتے کے لئے "مارک ڈاؤن" کا طریقہ ختم کر کے وہ طریق کار اختیار کیا جائے جو اسلامی نظریاتی کونسل نے تجویز کیا ہے۔

④ ایک اور اہم بات یہ ہے کہ اب تک "غیر سودی کاڈمپ" میں رقم رکھوانے والوں کو یہ نہیں بتایا گیا کہ مبالغہ کی صورت میں ان کو ملنے والی شرح منافع کیا

ہوگی؟ یعنی یہ واضح نہیں ہے کہ بینک قلع کا کتنا حصہ خود رکھے گا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈر میں تقسیم کرے گا؟ اس کے بجائے غیر سودی اکاؤنٹ کے پراپکٹس میں یہ کہا گیا ہے کہ شرح کے تین تہی طور پر بینک کی صوابدید پر ہوگا۔ یہ صورت حال بھی شرعاً درست نہیں۔ جب اکاؤنٹ ہولڈر کے ساتھ شرکت کا معاملہ کیا جا رہا ہے تو یہ ایسا معاہدے کے وقت طے ہوئی چاہئے کہ نفع کی سروس میں نفع کا کتنا تناسب حصہ بینک کا ہوگا اور کتنا اکاؤنٹ ہولڈر کا؟ ورنہ شرح منافع مجبوں ہونے کی بناء پر اس معاملے کی شرعی حیثیت مشکوک ہو جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ جن حضرات نے اس نئے نظام کے تحت "غیر سودی اکاؤنٹس" میں اپنے اکاؤنٹ کھولے ہیں، ان کو ملنے والے نفع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ پھر جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے سود سے بچنے کی قیمتی بخشش ہے وہ "اسکد ان اکاؤنٹس" میں رقم رکھائیں یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں عرض ہے کہ "غیر سودی اکاؤنٹس" کے کاروبار کی جو تفصیل ہم نے دیکھی ہے اس کی رو سے اس کاروبار کے بین بناتے ہیں

① پہلا حصہ واضح طور پر جارہے ہیں جو رقیس عام کمپنیوں کے غیر ترجیحی حصص یا این ٹی ٹی یونٹ خریدنے میں لگائی جائیں گی یا کسی اور ایسے کاروبار میں لگائی جائیں گی جو شرکت یا مفارقت کی بنیاد پر رقیس وصول کرتا ہو ان پر حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال ہوگا۔

② دوسرا حصہ واضح طور پر ناجائز ہے۔ یعنی درآمدی بلوں پر "مارک اپ" کا جو طریقہ اسٹیم میں بتایا گیا ہے کہ وقت مقررہ پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں "مارک اپ" کی شرح بڑھتی چلی جائے گی۔ یہ واضح طور پر شرعاً ناجائز ہے اور اس کاروبار سے حاصل ہونے والا منافع شرعاً حلال نہیں ہوگا، اسی طرح کلی بلوں پر

”مارک ڈولن“ کے نام سے کوئی کر کے جو نفع حاصل ہو گا وہ بھی شرعاً درست نہیں ہو گا۔

(۳) تیسرا حق مجہم اور غیر واضح ہے۔ یہی دو آدمی جنوں کے علاوہ دوسری برائت میں جہاں ”مارک اپ“ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے ”وہاں صورت حال پوری طرح واضح نہیں وہاں بھی نفع کے ناجائز ہونے کے مدعا اٹھائیں ایک یہ کہ جہاں بھی ادائیگی میں تاخیر ہونے پر ”مارک اپ“ کی شرح وصولی جاتی ہے ”جرم کی انکیم میں نہ کوئی مداخلت ہے نہ تردید اور دوسرے یہ کہ ٹیکہ جو سامان ”مارک اپ“ کی بنیاد پر فروخت کر دیا ہے اس پر ٹیکہ کا ٹیکہ ہونے سے پہلے اسے فروخت کر دیا جائے اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہوتی تو یہی طور پر اس سے حاصل ہونے والے نفع کی گنجائش ہوگی۔

اس تجربے سے یہ بات واضح ہوئی کہ فی الحال ان ”غیر سودی کاروباروں“ کا کام چار جائز اور ناجائز معاملات سے ظاہر ہے اور اس کا کچھ حصہ مشتبہ ہے۔ لہذا جب تک ان خاصوں کی اصلاح نہ ہو اس سے حاصل ہونے والے نفع کو خفی طور پر حلال نہیں کہا جاسکتا اور مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں حصہ لینا درست نہیں۔

واللہ اعلم



# فارن ایکس چینج

پیر سرٹیفکیٹس کا شرعی حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



میسمن اسلامک پبلشرز



## عرض ناشر

”قاریں آنکھیں پیر سرشکینت“ جو حکومت جاری کرتی ہے، اس کے  
 سے میں ایک صاحب نے شرعی مسئلہ معلوم کرنے کے لئے دارالافتاء  
 دارالمعلوم کراچی میں ایک استفتاء بھیجا، حضرت مولانا محمد تقی عثمان صاحب مدظلہم  
 نے اس استفتاء کا تفصیل جو یہ تحریر فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔  
 اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے، اور حضرت مولانا مدظلہم کی عمر میں اور صحت  
 میں برکت عطا فرمائے، آمین۔

محکم اسلامک پبلشرز

# نارن ایکنجیور سرٹیفکیٹ

کا

شرعی حکم

استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و معین شرع متین درج ذیل مسئلہ میں کہ جو لوگ جہانگیر ملک رستہ میں اور اپنا ذریعہ مالہ باہر سے لے کر آتے ہیں۔ ان کے لئے حکومت نے "نارن ایکنجیور سرٹیفکیٹ" کے نام سے ایک اسکیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے ذریعہ مالہ کے عوض یہ سرٹیفکیٹ جاری کئے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اسٹاک ایکنجیور میں بھی لینچ پر فروخت کر سکتا ہے اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد ۲ روپے پر ۳/۵۰ روپے مزید لینچ کے ساتھ خود سال کے بعد ۳۶ روپے اور تین سال کے بعد ۵۵ روپے سود مالینچ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے اور اگر چاہے تو اسی کے ذریعہ بوقت مرادت ذریعہ مالہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔

ان سرٹیفکیٹ کا تحریہ تا اور ان پر لینچ حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟



## الجواب

حامد امصیا

قانون انکسپینج ہیرر سرٹیفکیٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملاتہ کرتے ہیں وہ اگر وہ مہاجر پاکستان سے کرتے ہیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیوی زہرہ ہارڈ اسٹیٹ بینک میں جمع کرائیں اور اس کے برسرے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستان موہر وصول کریں پاکستان میں پہنچے ہوئے زہرہ ہارڈ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زہرہ ہارڈ اسٹیٹ بینک میں جمع کر دیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینا بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ قانون انکسپینج ہیرر سرٹیفکیٹ اس مقصد سے جاری کئے ہیں کہ جو شخص یا ہرے زہرہ ہارڈ لارانا کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل کرے تو اس کو تین لاکھ حاصل ہوتے ہیں۔

پہلا قانون یہ ماحصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دیکھ کر اس کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی خریدے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا قانون یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ ساڑھے بارہ فیصد نرخ کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں بھجوا سکتا ہے۔

تیسرا قانون یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو باز و حصص (اشاک انکسپینج) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیکٹ کی وجہ سے اس کے حامل کو ذریعہ اولہ حاصل کرنے کا  
استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اشاک یکمچ میں وگ اسے زیادہ اہلیت  
پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سو روپے کا سرٹیکٹ ایک سو دس روپے میں بیک سکتا ہے۔

سرٹیکٹ کو دیکھنے اور اس کے حقوق مطلوبہ کے مطابق سے یہ  
بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیکٹ غیر ملکی ذریعہ اولہ کی رسید نہیں بلکہ اس پاکستانی روپیہ  
کی رسید ہے جو کسی باہر سے آنے والے کو ذریعہ اولہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ  
میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپیہ اس کی نمائندگی کرنے  
والے شکات کی بیرونی ذریعہ اولہ حاصل کرنے کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا، لیکن اس  
سرٹیکٹ کے حامل کو ذریعہ اولہ کے حصول کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا فقہی  
اظہار سے اس کی صورت یہ بنی کہ :

حکومت نے باہر سے آنے والا ذریعہ اولہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خرید  
لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً واکر کرنے کے بجائے اسے اپنے ہاتھ میں زمین بنایا اور  
اس زمین کی قیمت کے لئے یہ سرٹیکٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار  
دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ زمین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا  
اگر چاہے تو اراکلی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے ذریعہ اولہ کی شکل میں وصول کرے۔  
خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیکٹ حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ  
جو حکومت کے ذمہ زمین ہے اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ سو روپے کا وثیقہ  
ایک سو ساڑھے بارہ روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ زمین پر ساڑھے بارہ  
فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر ٹھیک ہے۔ اسی طرح اگر اس  
سرٹیکٹ کا حامل یہ وثیقہ بازارِ حصص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر  
فروخت کرتا ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں کہ وہ پانچ زمین زیادہ قیمت پر فروخت کرے کہ

فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی ذریعہ مالہ کی دہیدہ ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپے میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی ذریعہ مالہ کی دہیدہ نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی ذریعہ مالہ کے بجائے مزاحمت پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور یہ سہی وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب بھی ذریعہ مالہ حاصل کی جائے تو اتنا ذریعہ مالہ نہیں ملے گا جس کی بدولت یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا۔ بلکہ حادہ کے دن "غیر ملکی ذریعہ مالہ کے نرخ کے مطابق ذریعہ مالہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے پچیس (۲۵) سووی مول دے کر سود روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دوازدہ سووی مول حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سووی مول میں ہنگامہ ہو چکا ہے تو اسے اتنے سووی مول دینے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سود روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۱۳۳ روپے ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۱۳۳ روپے ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ "سودی مول کا وثقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثقہ ہے۔

لہذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے "یاد قیمت پر اشاک ایکسچ میں بیچ دیا جائے گا یا سناں بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے سادھے بار فیصد نفع حاصل کیا جائے گا" سودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس فرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ پوشو ضرورت اس کے ذریعہ ذریعہ مالہ حاصل ہو سکے ورنہ اشاک ایکسچ میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس فرض سے خریدنے کی بھی نکت

ہے، لیکن قریب نے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا اس پر حکومت سے منافع حاصل  
نہ ہو گا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی مدظلہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی۔ ۳۳

۱۳۸۸-۸-۳۳ھ



کچھ شہادت

اور

ان کا جواب

”توہین انکس“ پہلے صوفیوں کی طرف سے ”ابلاغ“ میں جب یہ مصرعہ پڑھا سوال اور اس پر  
 فرمایا ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تفسیل کا موصول ہوا جس کا تفسیل یہ ہے حضرت مولانا علی  
 عثمانی صاحب نے تحریر فرمایا ”وہ غلط اور اس کا جواب ذیل میں تحریر خدمت ہے۔“

مستظم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب۔ السلام علیکم!

گزشتہ ایک سال سے عجب الحق صدیقی صاحب کی کرم قربانی کی وجہ سے  
 ”ابلاغ“ زیر مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت اشنائی سے پڑھتا ہوں اور وہ  
 ہرگز آپ کی تحریر علی ”غیر حکم“ و رائے اور تحریر کا تاجہ ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے تو  
 حکم اور زیادہ ہو۔

شوال الحکم سنہ ۱۳۵۸ ہجری یعنی جون سنہ ۱۹۳۸ء کے ”ابلاغ“ میں لائن  
 ”کرمی سرشلیٹ“ کے بارے میں جناب والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔  
 اس سلسلے میں کچھ معروضات پیش خدمت ہیں۔

○ یہ مفوضہ کہ ہر پاکستانی کو وطن واپسی پر سارا قانون کرنسی حکومت کے پاس جمع کرانا ہونا ہے درست نہیں۔ عرصہ دور سے حکومت پاکستان نے یہ اجازت دی ہوئی تھی کہ واپس آنے والے پاکستانی چوہانگ فی ریکل زیر مبادلہ اپنے پاس قانون کرنسی اکاؤنٹ میں رکھ سکتے ہیں۔ پھر سن ۱۹۸۵ء کے اواخر میں یہ مدت پچاس کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب قانون کرنسی سرٹیفکیٹ جاری کئے گئے اس وقت خریدنے والے سارے حضرات یا بیشتر حضرات قانوناً اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو رو مبادلہ نہ دیں اور اپنے پاس ہی رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدے ان کے پیش نظر تو اور جگہوں سے زیادہ نئے والی منافع کی شرح تھی و وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اسٹاک ایکس پیچج میں فروخت کر کے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

○ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ "سرٹیفکیٹ کا مالک جب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی جانے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔" یہ کچھ حد تک صحیح ہے کیونکہ حال کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ملے گی نہیں اگر وہ اس سے پاکستان میں قانون کرنسی اکاؤنٹ کھولنا چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہو گی۔ البتہ حال جس کا پہلے سے قانون کرنسی



اکاؤنٹ موجود ہے وہ سرٹیفکٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کرا سکتا ہے۔

(۲) گوکہ پندرہ سو روپے کی یہ حکومت باہر سے نہ دلا  
 زرمبادلہ پاکستان روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے  
 بحالہ اسے اپنے دئے دیں جاتی ہے لیکن فروخت کرنے والا  
 صرف اس لئے مال سے بچے مستقبل کے روپے میں (جو کہ  
 مفراط رو کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حقیقی  
 شرح تبادلہ سے کم بچے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں  
 دوسرے لینے کا منتظر رہ کر رہ سکتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے  
 مطابق صرف اور صرف (FLOATING RATE) کی  
 کرنسی کی حقیقی قیمت تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ  
 ریٹ کرنسی کی صحیح (WORTH) یعنی (INTRINSIC)  
 VALUE کو (REFLECT) نہیں کرتے۔ آپ اگر حکومت  
 سہولتی طور پر فارغ کری کے پرے کم قیمت اسے کی تو بازار  
 میں اس پر (PREMIUM) زیادہ ہو گا۔ مثال کے طور پر آج  
 حکومت ذرا سی پر آئے اور ڈالر کی قیمت اس روپیہ طے  
 ہونے تو مارکیٹ میں ڈالر اس بعد (موجودہ)

(PREMIUM) کے جائے تو یہ سو بعد پر پیچھے رہے گا تو  
 اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں دو دلائل چاہتا ہوں کہ  
 آج سے تقریباً چارہ سو سال پہلے جب حکومت نے ڈالر کی شرح  
 تبادلہ 1475 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی ڈالر بازار میں چودہ روپے  
 14 تھا اور حکومت خود چودہ روپے کی قیمت کو بلا واسطہ روپے  
 بازار تکمیل کے درپے (SUPPORT) کر رہی تھی۔ تلف

کر شیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اُتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ اس ممالک میں 'فراڈ' اور 'شرح سود' کا ایک (FUNCTION) سے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل و حرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت معنوی طور پر شرح چالو سے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرح چالو میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں متای کرنسی کی (INTRINSIC VALUE) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سواں یہ پتہ ہوتا ہے کہ فقہی نقطہ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر ممالک میں کمائی کی کم قیمت دے (جسکے 'کسٹم'، 'پولیس'، 'ہدائتیں'، 'الکھ'، 'ٹیکس'، 'عرض'، 'ہر اداوارہ'، 'ٹیکس' وغیرہ پر تیار ہوتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتی ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک بخار ہیں کہ وہ اپنے زور مبادلہ کی صحیح قیمت (INTRINSIC VALUE) بازار سے حاصل کریں؟ جیسما جبکہ اسی حکومت سے قوم مبادلہ کی بازار میں فروخت کا قانونی قرارداد ہی ہوتا ہے؟

○ دورانِ تحقیق مناسب دانا کے علم میں یہ پتہ ضرور آتی ہو گی کہ حکومت پاکستان کو بھڑی کے کاروبار سے ہر سال کوڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی معنوی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ اداواروں کے درمیان رقوم کی ترسیل کر رہے تھے۔ پھر قانون ایس پیج سرٹیفکیٹ جاری کر کے دوران کی اشاک ایس پیج میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل

حکومت نے ہنڈی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا  
موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ زر مبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کر  
سکیں (مجھے ابلاغ صرف ایک سال سے قائل رہا ہے اس لئے  
میرے علم میں تھیں کہ ہنڈی کے کاروبار کے مسئلے میں قطعی نقطہ  
نظر کیا ہے۔ یاد کریم اس سے بھی آگاہ فرمائیے۔)

ان باتوں کے پیش نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے  
جو دس روپہ نقد منافع ہوتا ہے وہ جائز ہے قانون کرنسی کی حتمی قیمت ہونے کی وجہ  
سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کہیں کے حصص و قیود بازار میں PAR  
VALUE سے زیادہ یا کم اپنی (INTRINSIC VALUE) کی بناء پر فروخت  
ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے عمل اتنا ہی کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد  
اس پر حکومت کی طرف سے جو سائے دارہ نقد منافع حاصل کیا جائے گا وہ سودی  
مبادلہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز و حرام ہوگا۔

○ آخری پیرا گراف میں جناب والا نے اعارت دی ہے کہ  
اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت  
ضرورت اس کے درپے زر مبادلہ حاصل ہو سکے تو اس عرض  
سے گھڑنے کی کھائن ہے۔ یہ اجازت بھی عام آدمی کے لئے  
مسائل کھڑے کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر  
صرف اود صرف اسی غرض سے یہ سرٹیفکیٹ بیٹا ہے کہ بوقت  
ضرورت اس سے زر مبادلہ حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد  
جب اس کے بڑے زر مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے  
سرٹیفکیٹ کی (SURRENDER VALUE) ایک لاکھ  
یون ہزار روپیہ ہونے کی وجہ سے اسے زیادہ زر مبادلہ ملے گا

ہے۔ یہ باطن ہزار تھینا سُود ہے اور اس شخص کے پاس اس سے  
 بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے ضرورتی دے گی  
 ایسی صورت میں کیا وہ سُود وصول کرنے کا ناہنگ نہ ہو گا؟  
 بحالتِ مجبوری کیا وہ باطن ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی فائدہ  
 کر لے اس نے حکومت کو دی تھی، اسی لے کر باقی خیرات میں  
 دے لیں ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی  
 (EXCHANGE LOSS) سُود سے پوری ہوگی۔

امید ہے مزاج بخیر ہوں گے۔

جواب کاغذ

مخلص  
 شمس مسعود



## الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

محرمی و کرمی جناب منتسم مسعود صاحب۔ عند اللہ تعالیٰ

والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مگرای نامہ ملا۔ جواب کے لئے جس ذہنی کمزوری کی ضرورت تھی، وہ بچنے والوں منظور رہی اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہو گئی۔ شرمندہ فور معذرت خواہ

ہو۔

آپ نے جس تعمیل کے ساتھ قلم اٹیکس پیج کرو سرنیکٹ کا پورا پس نظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں دل سے آپ کا شکریہ ادا کروں، باہر سے زیادہ پاکستان حقل کرنے والوں پر یہ پابندیوں کا ذوق غائب ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ

مشکلات کا خاکہ ہیں 'ان کا کچھ ہزار روپے بھی تھا' آپ کی مستقل تشریح سے اور زیادہ ہو گیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فائدہ انکس بھیج دینا سرٹیفکیٹ کی موجودہ شرح حثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زرمبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر صرفاً اس بات کی ممکن نکل بھی نکل سکتی تھی کہ حکومت ان سرٹیفکیٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں بلکہ اسی زرمبادلہ کا نام لکھ کر فروغے جو حکومت کے جوئے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفکیٹ زرمبادلہ کا نام لکھ کر فروغے کا مطلب یہ ہو گا کہ حکومت کے لئے زرمبادلہ دین ہے۔ اب اسی سے پور حکومت کسی بھی انداز میں اسے باہمی رضامندی سے ملے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے۔ اور یہ قیمت باہمی قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز تبادلاتی طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفکیٹ کا حامل بازاری نرخ اسے بطور حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کر سکے۔

لیکن صرفاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو زرمبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا واسطہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زرمبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے اور اس پاکستانی روپے کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا ہے۔ اب زرمبادلہ اس شخص کی ملکیت میں ہیں جس کی ہوا پر تھک کر وہ طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوئی۔

وہ یہ کہتا ہے موجودہ صورت میں اس کا انکس بھیج کے زرمبادلہ کا نام لکھ کر فروغے ہوتا ہے وہ زرمبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے سو یہ تو یہ درجہ سے ممکن نہیں ہے۔

اول تو اس لئے کہ زرمبادلہ کی نہیں بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے۔ کیونکہ سرٹیفکیٹ پاکستانی روپے ہی کا واسطہ ہے۔ زرمبادلہ کے ہم جنس تبادلے میں کوئی تیشی حائر نہیں۔

لو صرفاً وجہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر بازار میں جو رس یا باوند پھر منافع ملتا ہے نہ وہ کلیجہ زیر مبادرہ کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حاصل کو بیڑی کے ذریعے زیر مبادرہ بھیجے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمان احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں اس سرٹیفکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زیر مبادرہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورۂ حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زیر مبادرہ کو اس کی بازاری قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے، لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زیر مبادرہ سرکار کو کم قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلافی کر سکتے ہو۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اس کے بازاری نرخ سے بہت کم مقرر کیا، جب کہ کھلے بازار میں زیر مبادرہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہے، ایک طرح کا ظلم ہے جس کی عام حالت میں ہمیں شرعاً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک عہدہ کام کر دے جو خود اس سے سودی معاملے کی شرح قیمت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور ناجائز رہے گا۔

بہت چوتھہ حکومت نے سرٹیفکیٹ کے حامل سے زیر مبادرہ جبراً کم قیمت پر خرید لیا ہے اس لئے اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرٹیفکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سود ہے، لیکن اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً مجاز نہیں معلوم ہوتی ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن زیر مبادرہ کے سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی سے ایک سو اکر دیکھ سو روپے پاکستانی روپے کا

سرٹیفیکٹ حاصل کیا، جب کہ اس کی بازاری قیمت = ۱۰۵ روپے تھی۔ اس میں اس کو بچاس روپے کا نقصان سرکاری چرکی وجہ سے ہو جس پر وہ دل سے راسی ہیں تھا، اب اگر اس بھر کے بھر حکومت اسے سرٹیفیکٹ کے بدلے = ۱۲۰ روپیہ ہے تو ن روپے اس سے = ۱۰۵ روپے اگر وہ واقعی نقصان کی تلافی کے طور پر دوسو کر لے تو شرعاً اس کی کچا مکمل سلوم ہوتی ہے، لیکن واقعی روپے اس کو اپنے استعمال میں لائے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اٹاک ایکسچینج میں سرٹیفیکٹ بچ کر بار فیصد منافع حاصل ہوتا ہے تو یہ بچاس روپے وصول کرنا بھی شرعاً حائز نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ بچاس روپے کا نقصان اسی فرق سے دھون کیا جا رہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دینے والے فرق دا نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی تاجر طرح سے

ب کے = ۱۰۵ روپے غصب کرے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے = ۱۰۵ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ = ۱۰۵ روپے بحیثیت سود ضمیمہ، بلکہ بحیثیت واقعی نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر

ج اس کو اس کے کسی قریبی = ۱۰۵ روپے سود سے تو اس کا استعمال اس کے لئے

اس بنا پر جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے، سے = ۱۰۵ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ ہے

اگر کوئی شخص صرف ذرا ہولہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے قانون



ایکسچینج ورور سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور اس بھر کے بعد اس پر کسمب خود دیتی ہے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (FACE VALUE) اپنے اسٹیشن میں لاسکتا ہے اور اس سے ڈاکہ اتنی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (ڈاکہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ ذریعہ مالہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے وہ بھیٹا نہیں دے گا اور اسے رقمی استعمال میں لانا جائز نہیں بلکہ اس سے اپنی جان چھڑانے کی نیت سے اسے صدقہ کرنا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ

”محالتہ مجھ کو دیا گیا وہ ہارن ہزار بعد ہر خیرات کرنے یا جتنی قانون کر لیں اس نے حکومت کو دی تھی“ اتنی لے باقی خیرات میں دیتے۔“

تو اس کے اسے میں عرض یہ ہے کہ جتنی قانون کر لیں اس نے حکومت کو دی تھی اتنی لینا درست نہیں بلکہ اس قانون کر سکی کے ویسے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصلی قیمت (FACE VALUE) سے جتنی زیادہ گئی صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے اس سے زیادہ نہیں اور احتیاط تو بلاشبہ اسی میں ہے کہ اصلی قیمت (FACE VALUE) پر ڈاکہ کر باقی سب صدقہ کر دی جائے۔

یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب دفاعی کاموں میں لگانا نہیں بلکہ مسخری رقم کو مالک یا کار صدقہ کرنا ہے۔ اسی طرح رقم اپنے باپ بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی جاسکتی ہے بشرطیکہ وہ مسخری رقم نہ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قابل ذکر یہ ہے کہ آپ نے ایک جگہ افراط زر کی بنیاد پر روپے کی قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے جس سے اب لگتا ہے کہ رائٹنگ

میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی لحاظ ہونا چاہیے۔ شرعی نقطہ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور دُویروں کے میں دین میں اقراط و رد کی شرح میں تبدیلی کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس لئے ادائیگی کے وقت اس میں کوئی نظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی مکمل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ قریباً قریباً ”حالیہ“ میں شائع ہو جائے گا۔

حُطَاء میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

احقر

محمد تقی حنی علی

۳-۴-۸-۲۰۰۰ء



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
 بَدَأَ الْخَلْقَ وَبَدَأَ  
 الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
 عَلَّمَ الْقُرْآنَ

# دوٹ کی اسلامی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

ضیاء از تہہا  
محمد عبداللہ رحمن

مبین اسلامک پبلشرز

## فہرست مضامین

صفحہ	مضمین
۲۸۵	۱۔ انتخابات میں ووٹ کی سلاخی حیثیت ..
۲۸۵	۲۔ بچے ووٹ کو استبداد کرنا شروع ضروری ہے
۲۸۷	۳۔ ووٹ لینا دینا ام سے ..
۲۸۹	۴۔ تقابلات خالص دیادی مطالبہ نہیں
۲۹۶	۵۔ نااہل کو ووٹ دینے شدید نعرہ ہے
۲۹۳	۶۔ انتخابی مسم کے اس بکرت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## انتخابات میں ووٹ کی اسلامی حیثیت

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَعِزُّوْهُ عَلٰی عِبَادِہِ الْاَوَّلِیْنَ اَھْطَفُوْا

اے بعد !

موجودہ دور کی گندی سیاست نے الیکشن اور ووٹ کے لفظوں کو اتنا بدنام کر دیا ہے کہ ان ساتھ نہ قریب، نہ بھرت، نہ رشوت اور دھکاری کا تصور لازم ذات ہو کر رہ گیا ہے، اسی لئے اکثر شریف لوگ اس جھنجھٹ میں پڑنے کو مناسب ہی نہیں سمجھتے اور یہ غلط فہمی تو بے حد عام ہے کہ الیکشن اور ووٹوں کی سیاست کا دین و دنیا سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس سلسلے میں ہمارے معاشرے کے اندر چند در چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں، یہاں ان کا ازالہ بھی ضروری ہے۔

اپنے ووٹ کو استعمال کرنا شرعاً ضروری ہے

پہلی غلط فہمی تو یہ ہے کہ سارے لوگوں میں اپنی طبیعت کی وجہ سے ہوا ہوئی ہے، اس کا خاتمہ آتا ہی نہیں، لیکن حقائق یہ ہیں کہ یہ غلط فہمی یہ ہے کہ

آج کی سیاست کھو قریب فادرانام بن چکی ہے اس لئے شریف آدمیوں کو نہ سیاست میں کوئی حصہ لینا چاہیے نہ الیکشن میں کھڑا ہونا چاہئے اور نہ ووٹ ڈالنے کے خرچے میں چڑھنا چاہئے۔

یہ لفظ جسی خواہ کتنی ٹیک نئی کے ساتھ پڑا ہو لیکن سرحال غلط دور ملک و ملت کے لئے سخت معسر ہے۔ ماضی میں ہماری سیاست بلاشبہ مغالطہ ست لوگوں کے ہتھوں گندگی کا ایک تالاب بن چکی ہے لیکن جب تک کچھ صاف نظریے لوگ اسے پاک کرنے کے لئے آگے نہیں بڑھیں گے اس گندگی میں اضافہ ہی ہوتا چلا جائیگا۔ اور پھر ایک نہ ایک دن یہ سیاست خود امن کے گھروں تک پہنچ کر رہے گی۔ لفظ "عقندی" اور شراعت کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ سیاست کی اس گندگی کو دور دور سے پُرا کر جاتا رہے بلکہ "عقندی" کا تقاضا یہ ہے کہ سیاست کے میدان کو ان لوگوں کے ہاتھ سے پیسنے کی کوشش کی جائے جو مسلسل اسے گندا کر رہے ہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ سوار کو زمین صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿وَالنَّاسُ إِذَا رَدُّوا الْعِلَامَ فَلَمْ يَأْخُذُوا بِأَعْلَىٰ بَدْيِهِ أَوْشَكَ أَنْ يَمْلِكُوا اللَّهَ بِعِقَابٍ﴾

(جامع الترمذی، صفحہ ۵۶، جلد ۲، بحوالہ ابوداؤد، ترمذی)

”اگر لوگ بحالہ کو رد کر دیں کہ اس کا ہاتھ نہ پکڑیں تو کچھ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب پر اپنا عذاب عام فانی فرمائیں۔“

اگر آپ کبھی آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ظلم ہو رہا ہے اور انتہائیات میں سرگرم حصہ لے کر اس ظلم کو کسی نہ کسی درجے میں مٹانا آپ کی قدرت میں ہے تو اس حدیث کی رو سے یہ آپ کا فرض ہے کہ خاموش بیٹھنے کے بجائے ظالم کا ہاتھ پکڑ

کراہی ظلم کو روکنے کی مقدمہ ربح کو پیش کریں۔

مسئلہ سے دین و دار و ملک سمجھتے ہیں کہ اگر ہم اپنا ووٹ اشتعال نہیں کریں گے تو اس سے کیا نقصان ہوگا؟ لیکن یہ کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کیا ارشاد فرماتے ہیں؟ حضرت سہیل بن ضیف رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

”مَنْ أُدِلَّ عِدَّةٌ مِّنْ ظِلْمٍ بِنَصْرِهِ وَهُوَ يَنْصُرُ عَلَىٰ أَنْ يَنْصُرَ

أَدَلَّ اللَّهُ عَنِّي رُفُوسًا خَالِقِي ۖ“ (المعجم ص ۶۷ حدیث ۱)

”جس شخص کے سامنے کسی صورت کو دلیل کیا جائے اور وہ اس کی مدد کرنے پر قدرت رکھنے کے باوجود مدد نہ کرے تو اللہ تعالیٰ اسے (قیامت کے میدان میں) ہر پرہیزگار سے ہوا کرے گا۔“

ووٹ نہ دینا حرام ہے

شرعی نقطہ نظر سے ووٹ کی حیثیت شہادت اور گواہی کی ہے اور جس طرح جھوٹی گواہی دینا حرام اور ناجائز ہے اسی طرح ضرورت کے موقع پر شہادت کو چھپانا بھی حرام ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

”وَلَا تَكُونُوا أَشْهَادًا وَمَنْ مَّكَّنَّا فَاِنَّهُ يَمُوتُ قَلْبُهُ ۖ“

”اور تم گواہی کو نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے اس کا دل گمناہ کا رہے۔“

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :



﴿مَنْ كَفَرَ شَهِدَ إِدَادِ عَيْنِ الْيَهُوَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَ بِالزُّوْرِ﴾

(جمع التبرائر عدالة طبرس جلد ۶ ص ۶۷)

”کسی کو شہادت کے لئے بلایا جائے پھر وہ اسے چھپائے تو

وہ جیسے جھوٹی گواہی دیتے والا۔“

بلکہ گواہی دینے کے لئے تو اسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ کسی کے مقابلہ کرنے سے پہلے ہی انسان اپنا یہ فریضہ ادا کر دے اور جس میں کسی کی دعوے یا ترغیب کا انتظار بھی نہ کرے، حضرت زید بن خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

﴿لَا أُجْبِرُكُمْ أَنْ تَقْبِرَ أَشْهَادُ الدِّينِ بِأَنْتُمْ بِشَهِدَائِهِمْ قَتْلَ الرَّ

بَّنَاتِ﴾ (ایضاً صفحہ ۲۹۱ طبرس جلد ۶ ص ۶۷ مائتہ مسلم وغیرہ)

”میں تمہیں نہیں نہ قاتلوں کہ بھڑے گواہوں سے؟ وہ شخص ہے

جو اپنی گواہی کسی کے مقابلہ کرنے سے پہلے ہی ادا کر دے۔“

دوٹ بھی بلاشبہ ایک شہادت ہے قرآن و سنت کے یہ تمام نظام جس پر بھی جاری ہوتے ہیں، اہل ادوت کو محفوظ رکھنا ضروری کا تقاضا نہیں، اس کا زیادہ سے زیادہ صحیح استعمال کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ یوں بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر شریف، راجہ اور مہتمم مزاج کے لوگ انتخابات کے تمام معاملات سے بالکل یکسو ہو کر بیٹھ جائیں تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ یہ پورا میدان شریوں، فتنہ پردازوں اور بے دین افراد کے ہاتھوں میں سونپ دے؟ جیسا کہ ایسی صورت میں بھی یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ حکومت نیک اور اہل بیت رکھنے والے افراد کے ہاتھ میں آئے، اگر دین دار لوگ سیاست سے جتنے بے تعلق ہو کر رہ جائیں تو پھر انہیں ملک کی دین اور اخلاقی حاسی کا کچھ کر سنے کا بھی حق نہیں رہتا۔

کہ اس کے ذمہ دار وہ خود ہوں گے اور ان کے حجام کا سارا طرہ اپ و ثواب ان ہی کی گردن پر ہو گا اور خود ان کی آنے والی خطیں اس شوالہ سے کسی طرح محفوظ نہیں رہ سکیں گی۔ جس پر پھر باندھنے کی انہوں نے کوئی کوشش نہیں کی۔

### انتخابات خالص دیلوی معاملہ نہیں

انتخابات کے سلسلے میں ایک دوسری غلط فہمی پکڑی جا رہی ہے جو کہ دین کو لوگوں نے صرف نماز، روزے کی حد تک محدود سمجھ لیا ہے اس لئے سیاست و سیاست کے کامیاب کو وہ دین سے بالکل الگ تصور کر کے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سارے معاملات دین کی گرفت سے بالکل آزاد ہیں۔ چنانچہ بہت سے لوگ ایسے بھی دیکھے گئے ہیں جو اپنی غلط فہمی میں نماز، روزے اور وظائف و اذکار تک کے پابند ہوتے ہیں لیکن نہ انہیں عمرہ و فروعیت کے معاملات میں حلال و حرام کی فکر ہوتی ہے نہ وہ نکاح و طلاق اور برادریوں کے تعلقات میں دین کے احکام کی کوئی پروا کرتے ہیں۔

ایسے لوگ انتخابات کو بھی ایک خاص دیلوی معاملہ سمجھ کر اس میں تلفیق قسم کی بد عنوانیوں کو گوارا کر لیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ ان سے کوئی بیکارناہ سرزد ہوا ہے چنانچہ بہت سے لوگ اپنا ووٹ اپنی وابستہ ارادہ رائے کے بجائے محض ذاتی تعلقات کی بنیاد پر کسی نااہل کو دے دیتے ہیں حالانکہ وہ عمل میں خوب جانتے ہیں کہ جس محض کو ووٹ دیا جا رہا ہے وہ اس کا اہل نہیں یا اس کے مقابلے میں کوئی دوسرا محض اس کا زیادہ حق دار ہے لیکن جبر و جبری کے قہقہے، برادری کے رشتے یا کاہری لحاظ و حقوق سے متاثر ہو کر وہ اپنے ووٹ کو غلط جگہ استعمال کر لیتے ہیں اور بھی خیال میں بھی نہیں آتا کہ شری و دینی لحاظ سے انہوں نے کتنے بڑے گم نام کا ارتکاب کیا ہے۔

جیسا کہ پر عرش یا جہنم ہے کہ وہ ایک شہادت ہے اور شہادت کے بارے میں قرآن کریم کا ارشاد یہ ہے۔

وَرَدُّ قَوْلِهِمْ إِنَّا كُنَّا زَاكِرِينَ ۝

”اور جب کوئی بات کہو تو انصاف کرو، خود وہ شخص جس کے خلاف بات بھی جاری ہے (جس پر اقرباء واری ہیں)۔“

لہذا جب کسی شخص کے بارے میں ضمیر اور دانت کا فیصلہ ہو کہ اس شخص کو توبہ ہے یا وہ دلت کا مستحق نہیں ہے یا کوئی دہرا شخص اس کے متعلق میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے تو اس دلت شخص ذاتی تعلقات کی بناء پر اسے دلت دے دیتا ”بھولی گواہی“ کے ذیل میں ”ہے اور قرآن کریم میں بھولی گواہی کی مذمت اتنی شدت کے ساتھ کی گئی ہے کہ اسے ہمت ہستی کے ساتھ اگر دہرا دیا ہے۔ ارشاد ہے :

وَمَنْ حَبِطَتِ الرِّجْسُ فَهُوَ مُسَوِّغٌ ۝

”جس پر پیریز کو جہنم کی نجات سے اور پر پیریز کو بھولی بات کہنے سے۔“

اور حدیث شریف میں سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد مواقع پر بھولی گواہی کو اکبر الکبائر میں شمار کر کے اس پر سخت وعیدیں ارشاد فرمائی ہیں۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں اکبر الکبائر (بڑے بڑے گناہ) نہ ہوں؟ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا اور دین کی قربانی کرنا اور خوب اچھی طرح سننا! بھولی گواہی بھولی بات! حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم دے دیتے تھے جب بھولی گواہی کا ذکر کیا تو اللہ کر پڑے

مکے اور ”جھوٹی گوی“ کا لفظ بار بار ارشاد فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ ہم دل میں کہنے لگے کہ کاش! آپ خاموش ہو جائیں۔

(بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ۲)

یہ عیدیں تو صرف دوت کے اس بندہ استغاثی پر صادق آتی ہیں جو محل ذاتی تعلقات کی بناء پر بنا گیا ہو اور وہ بے پے لے کر کسی نا اہل کو دوت دے جس میں جھوٹی گواہی کے علاوہ رشوت کا عظیم گناہ بھی ہے۔

لذا دوت ڈالنے کے مسئلہ کو ہرگز میں نہ سمجھا جائے کہ یہ ایک خالص دنیوی مسئلہ ہے اور دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ چھین رکھنے کہ آخرت میں ایک ایک شخص کو اللہ کے سامنے کھڑا ہونا ہے اور اپنے دوسرے اعمال کے ساتھ اس عمل کا بھی جواب دینا ہے کہ اس نے اپنی اس ”شہادت“ کا استعمال کس حد تک دیانت داری کے ساتھ کیا ہے۔

### نا اہل کو دوت دینا شدید تر گناہ ہے

بعض حضرات یہ بھی سوچتے ہیں کہ اگر نا اہل کو دوت دینا گناہ ہے تو ہم کون سے پاکباز ہیں؟ ہم صبح سے لے کر شام تک بے شمار گناہوں میں ملوث رہتے ہیں۔ اگر اپنے گناہوں کی طویل فہرست میں ایک اور گناہ کا اضافہ ہو جائے تو کیا حرج ہے؟ لیکن خوب سمجھ لیجئے کہ یہ نفس و شیطان کا سب سے بڑا دھوکہ ہے ”اول تو انسان اگر ہر گناہ کے ارتکاب کے وقت ہی سوچا کرے تو وہ کبھی کسی گناہ سے نہیں بچ سکتا“ اگر کوئی شخص تھوڑی سی گندگی میں ملوث ہو جائے تو اس کو اس سے پاک ہونے کی فکر کرنی چاہیے نہ کہ وہ ملاحضت کے کسی آداب میں چھانک لگا دے۔

دوسری بات یہ ہے کہ گناہ گناہ کی نوعیتوں میں بھی بڑا فرق ہے جن گناہوں کے علاج بہ پوری قوم کو جھگٹتے ہیں ان کا مطالعہ پرانیوں نے گناہوں کے مقابلے میں

بہت سخت ہے۔ انفرادی نوعیت کے جرائم، خواہ اپنی ذات میں کتنے ہی گناہوں اور شدید ہوں، لیکن ان کے اثرات دھارہ افراد سے آگے نہیں بڑھتے اس لئے ان کی تلافی بھی عموماً اختیار میں ہوتی ہے، ان سے توبہ و استغفار کر لینا بھی ممکن ہے، اور ان کے معاف ہو جانے کی امید بھی ہر وقت کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے برخلاف جس گناہ کا اثر نتیجہ پورے ملک اور پوری قوم نے بھگنا ہو اس کی تلافی کی کوئی صورت نہیں، یہ حیرتوں سے بھرے ہوئے دایم ہیں، اس لئے اگر کسی وقت انسان اس پر عملی ہے، اسکا کہہ کے توبہ کرے تو کم ماسی کے جرم سے عہدہ بڑا ہونا بہت مشکل ہے، اور اس کے طراب سے ہائی کی امید بہت کم ہے۔

اس حیثیت سے یہ گناہ چوری، ڈاکہ، زنا کاری، دوسرے تمام گناہوں سے شدید تر ہے۔ اور اسے دوسرے جرائم پر تو اس نہیں کیا جاسکتا۔

یہ درست ہے کہ ہم صبح و شام بیسیوں گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، مگر یہ سب گناہ ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت توبہ کی توفیق بخشنے کو معاف بھی دیکھتے ہیں اور ان کی تلافی بھی کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم اپنی گردنوں پر ایک ایسے گناہ میں بھی پھنسا لیں جس کی تلافی ناممکن اور جس کی معافی بہت مشکل ہے۔

بعض لوگ یہ بھی سوچتے ہیں کہ لاکھوں روٹیوں کے مقابلے میں ایک شخص کے موت کی کیا حیثیت ہے؟ اگر وہ غلط استعمال بھی ہو جائے تو ملک و قوم کے مستقبل پر کیا اثر انداز ہو سکتا ہے؟

لیکن غیب سمجہ لیجئے کہ اوّل تو اگر ہر شخص لاکھ لاکھ روٹیوں کے مقابلے میں موت کی توفیق پزیر ہے کہ پوری آبادی میں کوئی ایک واک بھی صحیح استعمال نہیں ہو سکے گا، پھر دوسری بات یہ ہے کہ دونوں کی گفتنی ناجو نظام ہمارے یہاں رائج ہے اس میں صرف ایک ان پڑھ، جاہل شخص کا واک بھی ملک و ملت کے لئے فائدہ کن ہو سکتا ہے، مگر

ایک بے دین بد عقیدہ اور بد کردار امیدوار کے بیٹ میں صرف ایک ووٹ  
 دہ سوں سے زیادہ چڑ جائے تو وہ کامیاب ہو کر پوری قوم پر مسلط ہو جائے گا۔ اس  
 طرح بعض اوقات صرف ایک جاملے اور اُن پرچہ انسان کی معمولی سی غفلت، معمول  
 چوک یا بد روایتی بھی پورے ملک کو تباہ کر سکتی ہے۔ اس لئے متوجہ نظام میں ایک ایک  
 ووٹ قیمتی ہے اور یہ ہر فرد کا شرعی، اخلاقی، قومی اور ملی فریضہ ہے کہ وہ اپنے ووٹ  
 کو اپنی ہی توجہ اور اہمیت کے ساتھ استعمال کرے جس کا وہ حق و لواحق مستحق ہے۔

## تختابی بہم کے دس منکرات

انتخابات کا نکارہ ہے معاشرے میں ہے شمار مٹتا ہوں اور بد عنوانیوں کا  
 اس طرفان لے کر رہا ہے جس کی ظلمت پارسے، ہونے پر چھا جاتی ہے اور اس میں  
 شریعت، اخلاق، شرافت اور مروت کی بنیادوں پر تکی مٹو تر خٹریں گئی ہیں کہ چورا  
 ملک پر لڑ رہا ہے۔۔۔ ان گنت ہوں اور بد عنوانیوں کا تختابی، افسوسناک پہلو  
 یہ ہے کہ دلوں سے نکلے ہوں کے گناہ ہونے کا حراس بھی ختم جا رہا ہے اور حق اور  
 ظلم کی اس اندھی جہاز میں سب کچھ شیر مار ڈال رہا ہے اور چونکہ معاشرے میں  
 انکار ہوں کا مانیں کسی روک ٹوک کے بغیر عام ہو گیا ہے کہ ب کوئی ان بُرائیوں  
 کے خلاف بولتا بھی نہیں، اس لئے ایسے حضرات کو بھی ن کے بڑا گناہ ہونے کا  
 حلیاں ہی نہیں، "تا" جن کی بہت جان و جد کر بُرائی کرنے کی نہیں ہوتی۔ لہذا سچ کی  
 عقل میں ایسی چند بُرائیوں کا ذکر اس جذبے سے کیا جا رہا ہے کہ جو اللہ کا بندہ اس سے  
 بچ سکے وہ بچ جائے اور دوسرے حضرات کے دل میں کم انکار کے گناہ اور بُرائی  
 ہونے کا احساس پیدا ہو جائے۔

① انتخابات کے نطق سے جو گناہ اور منکرات ہر دے صاحب میں چلے ہوئے  
 ہیں ان سب کی بنیادوں پر قواعد اور قواعد کی دوسری دیکھی منصب تک پہنچنے کی حرص سے  
 جس کا بواؤ تلاش کرنے کے لئے بعض اوقات ملک و ملت کی حیر خراشی کی محسوس  
 پہلی کی جاتی ہے حالانکہ محکوم و اقتدار کے درمیان قرآن و سنت کی ہدایت  
 یہ ہے کہ وہ کوئی چوہوں کی بچ نہیں ہے جس کی طرف لپکے میں ایک « سرے سے  
 سے لگنے کی کوشش کی جائے، بلکہ یہ دنیا و آخرت کی دہ وادی کا لہو ہے جسے

گھروں پر دیکھنے سے پہلے انسان کو ردنا ضرور چاہئے اور عہد یہ مجبوری کے بغیر ہے۔  
 آپ کو کسی تباہ کنی سے ڈانٹنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سیدنا مہدیؑ عظمیٰ علیہ السلام  
 اللہ عزوجل سے ان کے عاجز رہنے حضرت محمد اللہ بن محمد رضی اللہ عنہ کو خلافت کے  
 نئے نامزد کرکے ان کو کب لایا تو انہوں نے ایک جواب یہ بھی دیا کہ :

”اگر داری کا حقوق خطاب کے خلاف نہ ہیں میں ایک ہی شخص  
 (یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے گلے میں پڑ گیا تو کافی ہے  
 میں اپنے بچے کے گلے کو اس سے گرا ہار کرنا نہیں چاہتا۔

اگر کسی شخص کے دل میں واقعہ اس گرا ہار اور داری کا کہ حق احساس ہو تو  
 بے شک اس کا چارہ اور معافیت سے اللہ تعالیٰ بچا ملک و ملت کی خیر خواہی کے لئے ہے  
 سے ہوتا ہے جو اس کی ادا سے جھٹکتا ہے اور اس کے نتیجے میں بھی وہ خواہاں  
 مدعو ہوا اور عہدہ وجود میں نہیں آتا جس کے ذریعہ اثرات سے آج کی سیاسی  
 نظام مسموم ہے۔

لیکن جب اللہ تعالیٰ کو ایک شخصیت ایک مذمت اور ایک بڑی مفاد سمجھ گیا  
 حال اور اسے حاصل کرنے کے لئے تن میں اس کی داری طاقتیں ملتی ہیں  
 انہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کی اور حرم ہے جس کے ظلم سے حیرت و خارج ہوتے ہیں جو سکتی ہیں اور  
 اس کا ادنیٰ نتیجہ یہ ہے کہ وہ گناہوں اور گناہوں اور بد عنوانیوں کو جنم دے  
 کر من شرب میں شہر و سرکار کو پھیلانا ہے۔

(۲) اسی شہر و سرکار کا ایک حصہ یہ ہے کہ وہی انتہائی مہمت میں ایک وہ سرے پر  
 احرام تراش اور مسان طرازی، شیرازہ، سمجھ یا گیا ہے اپنے مقابلہ، چپتہ رکھ  
 اہل حق کا احاطہ کرنے کے لئے اس پر با تحقیق ہر قسم کا احرام عائد کرنا طلب  
 قرار دیا ہے بلکہ یہاں سیاسی جنگ کا داری حصہ ہے جس کے بغیر سیاسی حق کو قائم  
 رکھنا ناممکن ہے۔



اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ کوئی شخص کتنا ہی بُرا ہو، لیکن اس پر کوئی مبرا  
الزام قائم کرنا ہرگز جائز نہیں ہے جس کی تپالی کی مثل حقیقی نہ ہو چکی ہو۔ لیکن  
استغاثی طہریں کی شاید ہی کون قرعہ اس قسم کے حقیقی الزامات سے مبرا ہوتا ہو جو  
بہتان کے گناہ کبیرہ میں داخل ہیں۔ پھر بعض اوقات اس بہتان طرازی کے نئے  
اشی مخیا اور بازاری زبان استعمال کی جاتی ہے کہ وہ نظام طرازی کا گناہ بھی سیٹ  
لتی ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مسلمان کی جان مال  
اور آبرو کو کبشتہ اللہ سے زبردہ منڈس قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان  
کی جان مال یا آبرو پر ہوا حملہ کرنا (معاذ اللہ) کہے کو اچانے سے بھی زیادہ عظیم  
گناہ ہے، لیکن استغاثی ہم کے جوش میں نہ متاثر کا کھڑا آبرو کٹی مریضہ دیا جاتا  
ہے اور اشیاء کے صفات سے لے کر انتہائی جملوں اور آرزو پریشگر تک کوئی نہ  
ایسی نہیں ہے جو بہتان تراشی اور دشنام طرازی کی طوالت سے بددعا وار نہ ہو۔

(۳) پھر یہ نگر استقامت کا موقع ایسا ہوتا ہے کہ کسی امیدوار کے ہارے میں  
حقائق نظر مام پر مانے کی واقعی ضرورت بھی ہوتی ہے تاکہ عوام کو دھوکے اور  
تقصان سے بچایا جائے اس لئے کسی امیدوار کے حقیقی اوصاف بیان کرنے کی توجیہ  
کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس کے لئے اقل توجیہ ضروری ہے کہ کوئی یا نہ ضروری حقیقی  
کے بغیر نہ کہی جائے اور حقائق داری اور انصاف سے ہر حال میں کام لیا جائے  
دوسرے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ناگوار قرینہ صرف بطور ضرورت ہی اہم نہ  
جائے سے محض متوجیہ لینے اور مجلس آرائی کا ذریعہ نہ بنایا جائے ورنہ مکرر بہتان  
نہ ہو تب بھی نصیحت کے س منہو عظیم میں داخل ہے جسے قرآن کریم نے مردہ بھائی کا  
مکرشت کھانے کے حرافہ قرار دیا ہے

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مجلس میں کسی شخص نے قیاح بن  
یوسف کی برائیاں بیان کرنی شروع کر دیں۔ قیاح کا علم و ستم لوگوں میں مشہور تھا، لیکن

چو کہ اس مقام پر بُرائی کرنے کا کوئی صحیح مقصد یا فائدہ نہیں تھا اس لئے حضرت  
عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ :

"یہ غیبت ہے" اور اگر حجاج نے بہت سے لوگوں پر ظلم کیا ہے تو  
اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب ہر شخص کے لئے اس کی غیبت  
حلال ہو گئی ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ اگر حجاج سے سب مٹا دے  
کے ظلم کا حساب لے آئے اس کی ملامت اللہ کیست کا بھی حساب لے  
گا۔

(۴) دوسری بُرائی اور ان پر الزام تراشی کے علاوہ انتقامات میں کامیابی کے  
لئے یہ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے کہ منہ بھر کر خود اپنی قریف اور اپنی خدمات کا  
مہلتہ امیر تذکرہ کیا جائے۔ یاد رکھئے : خود ستانی تمام دعوہ اور دکھاوے کو مذہب  
و اخلاق کے ہر نظام میں گناہ یا کم از کم بُرا ضرور سمجھا گیا ہے، لیکن ہماری اجتماعی  
سیاست کے لئے یہ عمل کسی قبیح شرط کا پابند نہیں رہا۔

(۵) عوام کو دوش دینے پر مائل نہ کرنے کے لئے یہ بھی لازمی سمجھ لیا گیا ہے کہ ان  
سے سوچنے کی بجائے بغیر خواہشات کے جائیں۔ وعدہ کرتے وقت اس بات سے بحث  
میں ہوتی کہ ان کو پورا کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اور اقتدار حاصل ہونے کے بعد وہ  
کس طرح روہیل لائے جائیں گے؟ مسئلہ صرف یہ ہے کہ وعدوں کے نظام میں  
کس طرح دعوہوں سے چھڑ چھڑ کی گئی ہوگا؟ ہم ہر امر اقتدار پر  
غریبوں کی قسمت بدل دیں گے، ہم پسماندہ علاقوں کو تیرس کا نمونہ بنا دیں گے، ہم ہر  
صنعت میں ایک ایسی کورت قائم کر دیں گے، ہم غربت اور جہالت کا خاتمہ کر دیں گے؟  
\_\_\_\_\_ اس قسم کے بلند دعوے اختیاری بیانات سے لیکر تقریروں تک ہر  
جگہ سنائی دیتے ہیں اور ان جھوٹے وعدوں اور دعوہوں کے ذریعے سادہ لوح عوام کو  
سبہ وقوف بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

⑥ جلسے جلوس اور شہنشاہی انتخابی سرگرمیوں کا ایک لازمی حصہ ہیں، مگر یہ جلسے جلوس اخلاقی و شرافت کی حدود میں ہونا چاہئے، لیکن جلسوں جلوسوں میں فتنہ گردی، روز قضا کا معمول بن چکی ہے جس کے نزدیک سیاسی حلقوں کی جان، مال اور تہذیب کوئی قیمت نہیں۔ کھلی، چٹائی، جس کا داؤ چل جائے وہ دوسروں کو روک پیچھے میں کمر نہیں چھوڑتا۔

⑦ چر بعض اوقات انتخابی جلسے جلوس ایسے عام اور مصروف، مستقل پر مشغول کئے جاتے ہیں جن کی وجہ سے شہر کی آب و ہوا کے لئے قتل و حرکت حال ہو جاتی ہے، اور نرنگ کا ایسا مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے جو بے گناہ شہریوں کو غدا بے جلد کر دیتا ہے نہ جانے کتنے ضعیف اور بیمار لوگ اس قسم کی بد نظمی کی وجہ سے اپنے علاج سے محروم رہ جاتے ہیں، کتنے ضرورت مند اپنے روزگار تک نہیں پہنچ پاتے۔ اس طرح عام گزر گاہوں کو جاک کر کے نہ جانے کتنے انسانوں کو ناقابل برداشت تکلیف پہنچانے کا گناہ عظیم اس قسم کے جلسوں جلوسوں کے حصے میں آتا ہے۔

⑧ دیواروں کو انتخابی نعروں سے سیاہ کرنا اور عجمی و سرکاری عمارتوں پر اشتہارات چسپاں کرنا بھی انتخابی کام کا جزء الایک ہے جس کے نتیجے میں شہری پشتر عمارتیں متنازعہوں اور شہادات سے داغدار نظر آتی ہیں اور کسی اللہ کے بندے کو یہ خیال نہیں آتا کہ کسی بدمعاش کی عمارت کو اس کی مرضی کے بغیر استعمال کر کے اس کا علیہ بگاڑنا اور حقیت چوری اور نصب کے خلاف ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

”کہ کسی دوسرے کی ملکیت کو اس کی غرضوں کے بغیر استعمال کرنا حلال نہیں۔“

عمارتیں اور دیواریں کسی نہ کسی کی ملکیت ہوتی ہیں اور ان کو اپنے اشتہار کے لئے استعمال کرنا مالک کی اجازت کے بغیر حرام ہے، چنانچہ ان کو

خراب اور بد نما بنانا۔ لیکن فریب اور چالاک کے خاتمے کے دعویدار ہے اٹلان اس چوری اور نصب کا ارتکاب کرتے ہیں اور اگر کوئی شریف انسان اس عمل سے روکنے کی کوشش کرے تو اسے بھجوں اور قاتلک کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

① دولوں کی غریب و غریبیت اور اس غرض کے لئے لوگوں کو رشوت دینا اور جن لوگوں کے قبضے میں بہت سے دولت ہوں ان کے ہاتھ پر کام کرنا یا اس کا وعدہ کر لینا ایک مستقل جرم ہے جو خود اور آخرت سے بے فکر پیدا کرنے میں بہ کثرت رائج ہے اور اس نے معاشرے کو اخلاقی تباہی کے کنارے لاکھڑا کیا ہے۔

② ظاہر ہے کہ ساری اجتماعی ہم چلانے کے لئے ہر جماعت کو کوٹھل دینے اور کار ہوتا ہے۔ اس کو ٹھول روپے کے سبائے کے حصول کے لئے جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں ان میں غیر ملکی طاقتوں سے گھڑ جوڑ اور ان کی ادنیٰ ہوتی لائسنس پر کام کرنا ایک ایسی تباہی ہے جو ملک کو دیگ کی طرح چاٹ رہی ہے اور ہر لوگ ہا ہر سے بڑا یہ حاصل نہیں کرتے یا نہیں کھاتے وہ اپنے ہی ملک کے بڑے بڑے دوست منہ افراد سے اپنی جماعتوں کے لئے چندے وصول کرتے ہیں اور جب اوقات یہ چندہ درحقیقت اس باب کی رشوت ہوتا ہے کہ ہر اقتدار کرنے کے بعد چندہ دینے والوں کو خصوصی مراعات دینا یا ٹیکل۔ اور اگر وہ دینے سے انکار کریں تو انہیں طرح طرح سے تک کیا جاتا ہے جو جماعت بھی زیادہ طاقتور ہوتی ہے اور اس کے اقتدار میں آنے کے جتنے زیادہ مکانات ہوتے ہیں اس کی چندے کی اپنی اتنی ہی زیادہ موثر ہوتی ہے۔

یہ دس سوئے سوئے گناہ محض مثال کے طور پر ذکر کئے گئے ہیں لیکن اگر آپ باریک بینی سے غور فرمائیں تو نظر آئے گا کہ اس میں سے ہر گناہ بدلت بدلت خود بہت سے گناہوں کا مجموعہ ہے اور اجتماعی ہم کے مددگار اسی قسم کے دہانے کئے گئے گناہوں

کا اور کتاب و عزت سے ہوتا ہے اب غور فرمائیے کہ جن حکومتوں کی بنیاد میں  
 جمہوریت، الزام، راشی، بہتان، نفیست، خود مٹائی، جموں نے دھوکے دو سروں کے ساتھ  
 لفظ گروہی، ظلمی، خدا کی لیا، اور علی، دو سروں کی کدک پر عجا ئز تعریف جیسے عظیم آئنا  
 داخل ہوں، ان سے ملک و ملت کو کتنے چین کس طرح خمیب ہو؟ اور جس ماحول میں  
 ان آئنا ہوں کی فلسفہ چھائی ہوئی ہو، وہاں سے خود کار کی مدد ہونے کی کہا  
 توقع رکھی جائے؟

لیکن ان گندہ رشاک کا مقصد کھل سمجھدیرائے تہذیب نہیں، نہ اس کا مقصد یہ  
 ہے کہ لوگوں میں ایسی پھیلائی جائے کہ لگے مقصد صرف یہ ہے کہ تم از کم ہم اپنی  
 تیار یوں سے آگاہ تو ہوں، اور ان میں سے جس کسی تادی کا سبب اپنی قدرت میں  
 ہو اس سے دریغ نہ کریں، اور کم از کم عام مسلمان ان گناہوں سے محفوظ رہنے کا  
 اہتمام کریں جس میں وہ بعض اوقات ناواستہ طور پر جلا ہو جاتے ہیں۔ یہ سمجھنا کہ  
 اس ہنگامہ خیر طوفان میں ایک خاص شخص خود کسی بُرائی سے رُک جائے تو اس سے  
 معاشرے پر عمومی طور سے کیا اثر پڑے گا؟ یاد رکھئے کہ معاشرے سے گندگی جس  
 پھوٹی سے پھوٹی مقدار میں بھی کم ہو، قیمت ہے، کیونکہ معاشرہ در حقیقت، افراد ہی  
 کے مجموعے سے عبارت ہے، یہاں چراغ سے چراغ جلتا ہے لہذا بعض اوقات کسی  
 ایک شخص کا عزم و قہمت بھی معاشرے کی تبدیلی میں لپٹے کن کھوار ادا کر سکتا  
 ہے۔

ہر فرد بے منت کے مقدر کا حصار

وَمَا حَقُّنَا إِلَّا الْفَارُوقَ



# قانون میعاد سماعت کی شرعی حیثیت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



میسمن اسلامک پبلشرز

## عرض ناشر

۱۹۷۷ء میں ایک صاحب نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم سے ایک خط کے ذریعہ یہ سوال کیا کہ کیا پاکستان میں نر قانون "قانون میعادِ سماعت" کے نام سے جاری ہے وہ آسٹریل قانون ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا مدظلہم نے ایک تفصیلی خط تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔

میمن و ملاک پبلشرز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## قانونِ میعادِ سماعت کی شرعی حیثیت

جناب محترم اسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ازراہِ کرم راہنمائی فرمائیں کہ دنیا کے بعض بہتر ترقی یافتہ ممالک میں (LIMITATION ACT) کے نام سے جو اصول رائج و نافذ ہیں ان کی نامت کیا ہے اور کیا وہ سراسر غیر اسلامی اصول ہیں؟ اگر یہ اصولی و قوانین غیر اسلامی ہیں تو ریاضی و توحید اور مساکل دوسروں میں ہمارے جوئی کی میعاد کا عدم تعین جو عملی خرابیاں پیدا کرتا ہے اس کا تذکرہ کیونکر کیا جاسکتا ہے، خصوصاً اگر اس عدم تعین کو کائنات کے (COSMOLOGICAL IMPERATIVE) کی حیثیت دی جائے تو جائداد غیر حصول کے برسوں پر اسے معاملات متاثر ہوتے ہیں۔ اور اگر اصول و قوانین غیر اسلامی ہیں تو ان کے اسلامی ہونے کا کیا جواز ہے؟ جب کہا جاتا ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شہد کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین بھی نافذ نہیں رہے؟ اگر عقرب قوی اتحاد و سرائق قرار آجائے تو پورا کام راہِ اسلام کیونکر نافذ



ہوگا اور (LIMITATION ACT) کو کسی طرح مشرف بہ اسلام کیا جائے  
 گا یا پھر اسے کس بنا پر ایک کلہ کو قانون کی حیثیت حاصل ہوگی؟ مفصل جواب  
 سے بلا تاخیر سر فراد فرمائیں۔

والسلام

جنم رکھی

مکہ ربیع الثانی ۱۴۱۲ھ

۱۹۹۱/۸/۲۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

کا جواب

محرمی دکنی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

خدا کرے کہ مزاج گرامی بہتر ہوں۔ آمین

گرامی نامہ باعث مسرت و انکار ہوا۔ آپ کے سوال کے بارے میں عرض

یہ ہے کہ "قانون میٹرو سماعت" (LIMITATION ACT) سراسر غیر اسلامی قانون نہیں ہے اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ اسلام کی تاریخ میں شہدہ کو چھوڑ کر اس نوعیت کے قوانین بھی نافذ نہیں رہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلامی عدالتیں بھی میٹرو سماعت کا لحاظ کرتی رہی ہیں خاص طور سے ترکی عکافت کے دور میں عالم اسلام کے تمام قاضی خلیفہ وقت کی مقرر کردہ میٹرو سماعت پر عمل کرتے رہے۔ اور فقہاء اسلام نے اس کے اس عمل کی نہ صرف توثیق و تائید کی ہے بلکہ خلیفہ وقت کے دستور جاری ہونے کے بعد اس کو واجب العمل قرار دیا ہے۔ "الاشیاء والنظائر" کے مشہور شامی علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کے بارے میں لکھا ہے کہ ہمارے زمانے کے سلاطین نے تمام کابینوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ وقف اور وراثت کے سوا کوئی دعویٰ عام دعویٰ قائم ہونے کے چند روز سال بعد قابل سماعت نہ سمجھیں۔ در قانونی حلقہ یہ میں (جس کی تصحیح علامہ ابن عابدین

شامی رحمہ اللہ علیہ نے کی ہے) اس مسئلے پر چاروں مذاہب (حنلی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے فقہاء کے فتاویٰ نقل کیے ہیں جو اس بات پر یک زبان ہیں کہ سلطان کی طرف سے اس ممانعت کی اجراء کے بعد پندرہ سال بعد کوئی مقدمہ دائر نہ کیا جاسکے۔ البتہ علامہ خیر الدین دہلی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ خیر میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ اس بارے میں ہر طریقہ کی طرف سے از سر نو حکم جاری ہونا بیجا و سماعت کی پابندی کے لئے ضروری ہے۔

ابنہ مکتبہ نانوں میں تلف بیجاویں مقرر کی گئی ہیں۔ فقہ حنفی کی کتابوں میں بعض مقتعات کے لئے پندرہ سال، بعض کے لئے تینتیس سال اور بعض کے لئے پچیس سال کی مدتیں مقرر کی گئی ہیں مثلاً در عکابر میں ہے

”القضاء مظهر لا نسبت ولا بخصص بزمان ومكان  
وخصوصاً، حتی لو أمر السلطان بعدم سماع الدعوى بعد  
خمس عشرة سنة فسمعها، بغيره، قلت: فلا تسمع لأن  
مدها بالامر“

اس کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے پر کافی مفصل بحث کی ہے اور یہی میں یہ بھی لکھا ہے کہ :

قال المتأخرون من أهل الفتوى : لا تسمع الدعوى بعد  
سنة، ثلاث سنين إلا أن يكون المدعى عائلاً أو صبياً الخ

بلکہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے غرض الامر سر میں رحمۃ اللہ علیہ کی ميسوط سے نقل کیا ہے کہ :

إذا ترك الدعوى ثلاثاً وثلاثين سنة ولم يكن مانع من الدعوى



لیکن یہ مغولے موجود قوانین کے حق میں اس لئے پوری طرح طمیتان  
 بغل نہیں ہوئے کہ وہاں ریاست اور قضاء کی کوئی تفریق کم از کم عملاً نہیں ہے بلکہ  
 جو حق بدست سے مسترد ہو گیا عملاً وہ حق ہی نہیں رہا۔ اس کے بجائے اسلامی  
 فقہ میں ریاست اور قضاء کے احکام ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ لہذا اگر عدالت نے کسی  
 حق کا تصدیق کر دیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حق ہمیں رہا  
 بلکہ وہ حق موجود ہے اور جس کے لئے حق ہے اس پر دینا فرض ہے کہ وہ اسے  
 صاحب حق تک پہنچائے خواہ کتنا زمانہ بیت چکا ہو اگر وہ ایسا نہ کرے گا تو عدالت  
 خواہ اسے کچھ نہ کہے لیکن وہ گنہگار ہو گا۔ اس لئے فقہاء کا یہ مغز "الاشاء  
 والنظائرو" دیکھو میں درج ہے کہ "میں لاسقط ساقدم رمان" یعنی  
 حق رہنا گذر جانے کی بناء پر ساقط نہیں ہوتا۔ اس سے مراد یہی ہے کہ مباد  
 سماعت گذر جانے کے باوجود وہ حق موجود ہے۔ جس کا ایک اثر تو اتھوڑا ہے کہ  
 اس حق کو تلف کرنے والا گنہگار ہو گا۔ دوسرا اثر دلچسپی ہے کہ جس شخص کو بھی  
 اس حق تکلیفی کا یقینی علم ہو گا وہ اس پر فاسق کے احکام جاری کرے گا جس سے اس  
 کے ساتھ اس کے سارے معاملات متاثر ہوں گے۔ تیسرا اثر یہ ہے کہ اگرچہ  
 عدالت اس میں ملے کہ سختی سے انکار کر چکی لیکن اگر ضلع کے پاس اپنی پسے اور وہ  
 محسوس کرے کہ مقدمہ جاندار ہے اور اس میں چال بازی دکھائی دے گی۔ تو تصدیق  
 نے لکھا ہے کہ وہ اسے کسی قاضی کے پاس بھیج سکتا ہے اس صورت میں قاضی  
 اس کی سماعت کرے گا۔

اشال صفحہ ۳۰۲ جلد ۲

نہ ایسی صورت میں صاحب حق قاضی کو ٹاسٹ بنا کر بھی فیصلہ کرا سکتا

ہے۔

نما اس لئے لکھا کہ اصولی طور پر موجود قوانین میں بھی یہ تسلیم کیا جا رہا ہے کہ "بیتار" عدالت  
 سے ۲۰۲ جلد ۲ (IRIMADY) لکھا جا رہا ہے حق (RIGHT) لکھا گیا ہے۔

اس سے صاف واضح ہے کہ صرف زبانی طور پر نہیں بلکہ عملاً بھی میعادِ سماعت سے حق سناٹہ نہیں ہوتا۔ البتہ میعادِ سماعت مقرر کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ذاتِ دراز گذرنے کے بعد بھی اگر حق سماعت باقی رکھا جائے تو اس سے ایک طرف تو مقتضات میں کمی لڑبہ اور جھوٹی گواہیوں کا امکان پیدا ہو جائے گا کیونکہ مدتِ دراز گزرنے کے بعد واقعات کے بھٹی تڑا ہونے مشکل ہوتے ہیں اور مل بھی جائیں تو واقعات کی پوری تفصیلات وہیں میں نہیں رہتیں۔ اس لئے اس قسم کے مقدمات عدالتوں میں داخل کرنے کا مطلب یہ ہو گا کہ مقدمات میں غیر ضروری تعویق ہو اور لاٹگل سائنس کی کڑے ہو جائیں۔ میعادِ سماعت کی یہی حکمت ارے فقہاء نے بھی بیان فرمائی ہے۔

خلاصہ یہ کہ قانونِ میعادِ سماعت کو سراسر حیران ساری قرار دینا درست نہیں۔ بلکہ اسلامی فقہ میں اسکی بنیاد موجود ہے اور جب کبھی شریعت کی بنیاد پر موجود قوانین کی تدابیر نو کی جائے گی تو اس قانون کو بالکل مسترد یا منسوخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس پر مذکورہ فقہی بنیادوں پر نظر ثانی کی جائے گی اور میں سمجھتا ہوں کہ اس قانون میں اتنی ترمیم کی ضرورت نہیں ہوگی جتنی وہ سرے سے تو اتنی میں ضرورت نہیں ہے۔

والسلام

احقر محمد تقی عثمانی

صدر رمضان المبارک ۱۴۱۷ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# کوئے کی حلت پر تحقیق

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ



میسمن اسلامک پبلشرز



## عرض ناشر

”ج سے تقریباً ۲۲ سب پیسے ۱۹۶۰ء میں شکار پر سندھ کے بعض علماء نے کڑے کی ”سب پر ایک فتویٰ دیا۔ جو مسجد علماء کے مسلک کے خلاف تھا۔ اس لئے ایک صاحب نے اس کے بارے میں حضرت مولانا مفتی رشید محمد صاحب مدظلہم سے ایک استفتاء بھیجا، اس کے ساتھ ان علماء کا جواب بھی ارسال کیا۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے وہ سوال و جواب حضرت مولانا مفتی تاجی عثمانی صاحب مدظلہم کے پر دیکھ۔ حضرت مولانا مدظلہم نے اس کا حقیقی جواب تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔ شکار پر سندھ کے علماء کا جواب ناری میں ہے۔

مبین سہاکہ - پشاور

## کوئے کی حلت پر تحقیق

یہ تحریر سنیہ کے علاوہ کوئے کی حرمت پر ایک تحریر لکھی ہے جو اس خدمت ہے، یہ تحریر چونکہ صہبہ طاء کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس سے متعلق بجلد نمائندہ تحقیق فرما کر ممنون قراریں اس تحریر کے سوال و جواب حسب ذیل ہیں۔

(س) غراب مکی حد دل است یا حرام، بیہ اتروا۔  
 ج: غراب مکی حرام است از جملہ ناسق و موزیات است در حدیث شریف فی الموطا امام مالک "عن صالح عن عبد اللہ ابن عمر بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خمس من بدواب لیس علی المعمر فی قتلہن جناح الغراب و البعوضة و العقرب و لقارة و انکسب العقور و در حاشیہ مصنف علی الموطا قال لیخوی اتفق اہل العلم علی انه یحرم قتل هذه الاعمیاء ولا شئ علیہ فی قتلہا فی الاحرام و تحریم لان الحدیث یشتمل علی اعمان بعضها ساع و بعضها ہوام و بعضها لا یدخل فی معنی الساع ولا ہی من حمہ الہوام و انما ہو حیوان مستحدث اللحم و تحریم الاکل یجمع النکل و قالت الحنفیة لا یجاء بقتل ماورد فی الحدیث و ناسروا علیہ الذنب و قالوا ی غیرہا من القبہ و النمر و الخنزیر و جمیع سالا ہو کل لحمہ علیہ الجرا یقتل الا ان یتبدہ شئ فیدفعہ عن نفسه فیتقلہ فلا شئ علیہ فی البحر منی العسق فیس حبسہن و کثرة الغرد لیس رہبایہ کی آمد

والمراد انقراب الذي ياكل لحمه و يخلط لانه يندى بالادى و  
 بعض النسخ او يخلط كما نقل عبارته في البعراء يخلط الحب  
 بالنجس معه و كل الحب قارة والنجس قارة كذا في العاشية  
 للسيد الشامي عن العرقلة عن الهر عن البدائع - قال ابو يوسف  
 العراب المذكور في الحديث الذي ياكل الجيف او يخلط لان  
 هذا النوع سوادى يندى بالاذى و ممكن شرح كثر تحت قول  
 طائفي يقتل العراب في تردد والمراد به الا يقع الذي ياكل  
 الجيف و يخلط النجس مع الطاهر و التناول ودر طائفة  
 علماء ابي حنيفة في نهي الواد يسمى او ادلا حاحة بضم  
 الهمزة الى الكله (اي اكل ما غالته) كما ذكره العمري انتهى -

وقضاء كرام ودر نوع غراب را از غراب كه در حديث شريف  
 ذكره است استنسی ساخته اند، چكه غراب الزرع و ديگر بعضى  
 كمالى عامت الكتب بتل ايسى برود نوع بر حرم جزا واجب است -  
 ودر رواستحار ودر تعريف غراب الزرع مى نويسد و هو الذى  
 يخلط الحب دلا ياكل الجيف و لا ياكل و القرى و الا مصار -  
 ودر تعريف عفتق مى گويد هو طائر نحو الحمامة  
 طويل الذنب فيه بياض و سواد و يربوع من الغربان هشام به و  
 يفتق بصوت يشبه العين و القاب پس ايسى هر دو هم  
 طاول اند و درى با است كه تمام كرام ودر كتاب ما جعل الله وانه  
 ياكل يمين ودر نوع غراب را طاول نوشه اند ودر توير الابصارى نو  
 يسد وعل غراب الزرع الذى ياكل الحب و الارنب و  
 العفتق و هو عراب يجمع بين اكل جيف و حب و لا شك ان غراب

دیار ما غیر العقیق و غیر غراب الرواح فیکون داخل فی العراب  
 المذكوری الحدیث فیکون فاسقاً حراماً کسائر مظاهره و  
 آنچه بعض فضاء این غراب کل را طلال دانست و تمسک  
 گرفت بآنچه بمبارات فضاء واقع شده نوع یا کر الحب  
 مرة والاخری جمعة غیر مکروه عند الامام الاعظم فانه یتوهم منه فی ردی  
 نرای ان العراب المعروف فی دیار ما غیر مکروه عند الامام لانه یحیط  
 فی الحب و الحاشیة بقول ان العقیق الکرام محسور و هذا النوع فی  
 العقیق قال فی العنایة شرح لهدایه اما العراب الاصح و الاسود  
 انواع ثلثة نوع یلفظ الحب ولا ینا کل الحیف و لیس بمکروه  
 و نوع لا ینا کل الا الحیف و انه مکروه و نوع یحیط باکل الحب مرة و  
 الحب الاخری و هو غیر مکروه عند الامام و مکروه عند ابی موسی و فی  
 الحاشیة السعدیة للعلی قول قال الزیلعی و نوع یحیط  
 ینا و هو یوکل عند ابی حنیفة رج و هو العقیق کما فی لیسح و سبای  
 فی حاشیة شرح الوتامة نوع یجمع بین الحب و الحیف و هو  
 حلال عند ابی حنیفة و هو العقیق اندی یقال له یاسوسیه عکة  
 و نکتته البحر العنایة الطرطوسی و شرح قوله الاصح و العراب  
 ثلثته انواع ای قویه و نوع یحیط ینا و یوکل  
 عند الامام و هو العقیق لیس ظاهراً شد که این غراب که جامع است  
 در میان حب و حنیفة و آن نزد امام طلال است مختصراً است در عقیق و او موزنی  
 نیست و آنچه در بدایه و شرح مشکین آورده و یحیط مراد از آن آن  
 است که او موزنی باشد و آن حرام است بجز غراب که جامع باشد در میان حب  
 و حنیفة در صنف است بکے صنف که او موزنی نیست و آن حلال است مختصراً  
 است در عقیق و صنف دیگر او موزنیست حرام است -

در تفسیر القدری شرح صحیح البخاری می آورد فاسق بودن غراب از اینست  
 که پشت بجز در آب را و چشم شتر را می کند آفتابی بر زبان سند می مشهور است که کا  
 نوکری کند کسی یعنی و تنیک غراب آرد و بد میانه که در پیش دارد می رود در  
 حدیث آن در و پارا همین غراب معروف است چنانچه در اوصاف دجیمه او ظاهر  
 هست و در رد المحتار می آید تحت قوله ولا تشی لقتل غراب  
 الا العتق لان العرب دائما تقع علی دیر الدابة کما فی ساجده بیان  
 اینها این عبارات واضح گردید که این غراب که در دیوار است موزی است یعنی دایره  
 رای کند و در بردار می افتند و چشم شتر را می کند حرام است و عقیق غیر آنست  
 — عقیق را در سند می متاه گویند — والله اعلم بالصواب

السید فقیر عبدالحکیم

صاحب مدرسه اشرفیه شکار پور

اسماء کریمہ صدیقین ناما حافظ المدکورہ فی الاصل۔ محمد بن عبد اللہ مستم  
عمرہ شریفہ شکار پور۔ عبدالقادر علقی مدرس الفقیر عبدالقادر سولوی  
عبدالحمق۔ مولوی غلام مصطفیٰ۔ مولوی عبدالملک۔ مولوی آغا محمد۔ مولوی  
مظفر دین سورد۔ مولوی عزیز اللہ۔ مصیر محمد عظیم۔ عبدالرحمن جتوئی۔  
عبدالکریم چشمی۔ محمد عارف چشمی۔ امید علی جیکب آباد۔ محمد اسماعیل  
عروہ ثم الشکار پوری۔ انا عبدالعزیز الباندی۔ احمد عبداللہ۔ حامد اللہ لوجستانی  
احمد عطاء اللہ نقشبانی۔ مولوی مظہر امین عمرہ پور۔ عبدالعزیز جتوئی۔

### الغیارات والروایات العریة

(تالیف میری اردو صفحہ ۴۴۰) جو پندرہ نجی و مردود حوالہ  
میں جیسے سنک گواہ اس کو طبیعت پاکیزہ پلیدہ حبیب عاتی ہے۔  
انتہی۔ عن ہشام عن عروہ عن ایہ اذہ مثل عن اکل  
العرب فقال وس یا کذا بعد اسماء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
فائد۔ برید بن الحدیث معروف خمس فواسق یقتل فی العل  
والحرم۔

وفی لموعد الاصح ہوالدی فی صدرہ بیاض۔ قال فی  
المحکم غراب اربع یحاط فیہ سواد و بیاض و ہوا خبیثا  
روالمعتز ار ثانیہ لعل کردہ نوع لا یا کل الا البجیف و ہوالدی  
سماء لمصنف الاصح و نہ مکروہ انہ حقیقت ہمیں است کہ  
یک قول غراب ربع سوائے بجیف کی خود مراد ثانیہ ہمیں نص است مکرر حدیث کہ  
غراب انہ جان مراد است کہ ہر دو قلمی کند کلمی بیبی الحقائق و المراد لا تصح  
ما اکل البجیف و یحاط کذا فی الہدایہ۔

## جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

الجواب - اصولاً وہ باللہ المستعین۔ فاضل محیب سے ملکی کوڑے کے حرام ہونے پر جو استدلال کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تقواء کے کوڑے کی ہر ایک یہ قسم بیان فرمائی ہے کہ وہ نجاست وغیرہ میں غلط کرنا ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عقیق، جو موزی نہیں (۲) وہ کوڑا جو غلط کرنا ہے اور موزی ہے۔ ان میں سے پہلی قسم فوجدل ہے لیکن دوسری قسم حرام ہے اور چونکہ ملکی کوڑا اور سری قسم میں داخل ہے اس لئے وہ حرام ہو گا۔ موزی ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل پر انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس جگہ فقہاء حرام یہ تحریر فرماتے ہیں کہ حالت حرام میں کوڑے کا قتل کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی چیز نہیں، اس کے تحت اس کوڑے کو ایچہ اور اس قسم کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں جو نجاست اور زہر میں غلط کرنے کا ملکی ہو اور اس کے بعد عقیق کو اس سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔ ان کے اس فعل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو موزی ہے، اس کو قتل کرنے سے جواز واجب نہیں۔ دوسری قسم عدس کہ وہ بھی غلط کرنا ہے۔ مگر چونکہ دوسری قسم اس لئے اس کے قتل پر جواز واجب ہے۔

موزی کوڑے کے حرام ہونے پر فاضل محیب نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ شاعر ول اللہ صاحبؒ نے مسوئی میں لکھا ہے کہ جن پانچ چیزوں کو حدیث میں عام حکم سے مستثنیٰ کر کے پرکھا گیا ہے کہ ان کے قتل سے کوئی حرج نہیں، وہ سب کی سب حرام ہیں، ان کا کھانا جائز ہے۔ اور جب تقواء کی حدیثیں۔ یہ یہ معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں میں وہ موزی کو بھی داخل ہے، نہ غلط کرنا ہو تو مسوئی ان اس عبارت سے اس کوڑے کا حرام ہونا بھی معلوم ہو گیا۔

غلام کے طبع پر استحلال ان مقدمات پر موقوف ہے۔

(۱) غلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں۔ موزی اور عقیق جو موزی نہیں۔

(۲) موذی کو قتل کرنے سے محرم پر جڑا واجب نہیں اور غیر موذی کے قتل پر جڑا آتی ہے۔

(۳) سوئی کی عبادت میں ہے کہ تمام "فاسق عس" جن کے قتل سے محرم پر جڑا نہیں آتی وہ حرام ہیں۔

اس استدلال کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا رد و رد فرج تک اس مقدمات پر ہے اس لئے ہم ان میں سے ہر ایک مقدمہ پر بحث کریں گے۔

### پہلا مقدمہ

ان میں سے پہلا مقدمہ علی الاطلاق صحیح نہیں کیونکہ حقیق بھی بھی لفظ پہنچتا ہے۔

صاحب چاہے کے قتل "المراد بالمراب انذی ہ کل الجیب و یخط لانه یتدی بالادی اما العقیق غیر مستثنی لا فہ لا یسمی غریبا ولا یتدی بالادی الخ" کے تحت علامہ مکمل الدین باہرلی "لکھتے ہیں قتل فعلی ہذا یکون فی قولہ فی العقیق ولا یتدی بالادی لانه یقع علی دبر لدایۃ انظر (حاجہ علی ابن ابراہیم ج ۲ ص ۲۷۷)۔

اور مولانا عبدالحی صاحب "نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ انہ دائب یقع علی دبر لدایۃ (حاشیہ علی ج ۱ ص ۲۷۷)۔

اسی طرح علامہ ذہب الدین بن نجیم نے بھی چاہے کی اس عبارت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے نہ نظر لانه دائب یقع علی دبر لدایۃ، کما فی بحایۃ البیان والحوالہ (ص ۳۶ ج ۳) اگرچہ علامہ شامی نے بحر کے حاشیہ پر نور رد المحتار میں صاحب اکر کے



اس اعتراض کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ "اشارہ فی السمراج الی دفعہ ۱۱ عابدہ البیان بانہ لا یفصل ذلک علیا" لیکن میں سے بھی عمیق کے سلامودی نے ہونے کا ثبوت نہیں ملتا کیونکہ صاحب سمراج نے قانا کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی کسی ایسے پتہ پر پہنچا ہے۔ دوسرے یہ کہ خود منار ثانی نے آگے چل کر لکھا ہے۔ "ثم راہتہ فی الطہرہ"

قالون العقیق روایتان و انظار انہ من نعید —  
وہ پھر ان مافی الہدایۃ ہو ظاہر، بروایہ (مسح علی الحرمین ۳۳۳ ج ۳)۔ علامہ عثمانی سے بھی فتح المسلمین میں عیسٰی کا قتل نقل آیا ہے (ص ۱۰۱ ج ۳) جس سے معلوم ہوا کہ ایک مرجع روایت عمیق کے بارہ میں بھی یہ ہے کہ میں قتل سے محرم پر چڑھیں، ظاہر ہے کہ اس روایت کی بنا یہی ہے کہ عمیق مولا ہوا ہے، کیونکہ حنیہ کے نزدیک جس غلام کے قتل پر جہاد ہونے کی علت مشرک ایدہ ہے، جیسا کہ علامہ ابن رشد نے زیادہ المستند ص ۷۷ ج ۳ میں نقل فرمایا ہے۔

(وسبائی حصہ) میں ثبت ہوا کہ عقیق بھی کسی درجہ میں مولا ہے۔ اگر آپ کے قتل کی بنا پر مولا "گوا" حرام ہے آئینوں بھی حرام ہونا چاہئے۔ (وذاک لک)

بہر حال، مقدمہ اعلیٰ علیٰ اطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں بعض حضرات کی رائے مختلف ہے اور جو حضرات اسے موزی نہیں کہتے وہ بھی کبھی کبھی اس کی ایذا رسائی کے قائل ہیں۔

مقدمہ ثانیہ

یہ مقدمہ راجح قتل کی بنا پر صحیح ہے، اگرچہ علامہ ابن نجیم "اسی"

سلسلہ میں تمام لوگوں میں حقوق ہیں اور انہوں نے لکھا ہے کہ  
 "دا سنق فی العرب فہلک اندلس" سواۃ التلاۃ مگر اس کو  
 صاحب شہر غلام حبیبی، "غلام شری" اور مولانا عاتقی نے رد  
 کیا ہے (۲۱ ص - ۱۳ ج ۵، فتح سلیم ص ۴۲۱ ن ۲)

### تیسرا مقدمہ

یہ مقدمہ ہر گز صحیح نہیں اور اس کی عدم صحت سوئی کی اصل عبارت دیکھنے  
 ہی واضح ہو جاتی ہے۔ یہ درست انوس پاک لہ حیرت انگیز ہے کہ ناصل بیہ سے  
 سوئی کی عبارت نقل کرنے میں مجربان قطع و برید سے کام لیا ہے، جو علماء کی شان  
 سے نہیں بعید اور بہت گھٹن کا اندام ہے۔ ہمارے دہن سے اس فعل کی تاریل  
 تلاش کرنے میں بہت تکاہڑیاں کھائیں مگر کوئی راہ دکھائی نہ دی، اور سوئی کی اصل  
 عبارت پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قال ابنوی انقی هل الملم علی اہ بجور  
 للمحرم قتل هذه لاعن الذکوة و العبر دلاشی عبیه فی  
 قتله وقاس الشافعی روح علیہ کل حیوان لا یوکل لحمه فقال  
 لامدہ عی من قتلها فی الاحام والمحرّم لان الحدیث یستعمل  
 علی عیان بعضها سباع و بعضها ہوام و بعضها لا یدخل فی  
 مقس السباع ولا ہی من حمۃ السہام و انا هو حیوان  
 مستنحت اللحم و محرم الاکل یجمع الکل ما عسره و داب  
 الحمة حج لاحراء بقل ماورد فی الحدیث و ق سوا عبیه الذنب  
 و دوا فی غیر ہاس العهد و السروا عزیر و جمع مالا یوکل  
 لحمه علیہ الجرم یقتلہ الا ان یتدہ شئی فید مد

عن نفسه الح - (سوی مع صفی ص ۵۴۳ ج ۱)۔

خط کشیدہ جیسے غزل عیب نے نقل نہیں فرمائے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ "تحریم الاکل بجمع الكل" کا حکم حنفیہ نے دیا ہے۔ حالانکہ اصل مہرت دیکھنے سے ہر کس و نا کس سمجھ سکتا ہے کہ یہ سب کچھ ام شافعی کے لباس کے مطابق بیان ہو رہا ہے۔

ہم درجات پر حملہ کرنے کے عادی ہیں مگر اتنا عرض کر دیا ضروری سمجھتے ہیں کہ ہر توہر مسلمان کا فرض ہے کہ ہر وقت پر عاقبت کو سامنے رکھے لیکن حنفی جیسے نازک مقام پر یہ فرض زیادہ سوکھتا ہو جاتا ہے۔

ایسی برائی کا مستحکمہ حنفی میں ایک اور جگہ بھی ہوا ہے کہ اصل عیب نے

بحر کی عمارت کا ایک ٹکڑا (وسعی الفی بہوں سینہ و کثرة الغرر صہوں) نقل فرمایا اور اس سے کچھ "گے" سے صاحب بدایہ کا ذکر ہوا لکن بھی، تاکہ صاحب بحر بقا پر مسو معلوم ہوں۔ حالانکہ یہ اتنی مضحکہ خیز و نفوسدگ حرکت ہے کہ ٹالکتا ہے۔ کیونکہ جو صاحب بحر کے پرے کلام سے فاصل عیب کے ایک ترجمہ کی تردید ہو رہی ہے۔ صاحب بحر نے لکھا ہے و صنفی العرب فتشیل اعداب مواعید الثلاثہ اور ان کے بعد صاحب بدایہ پر بھی اعتراض کر دیا ہے کہ ابہ نہ انسا یقع علی دبر عداسہ (کامرا آقا) جس سے یہ بھی وضع ہو جاتا ہے کہ صاحب بحر کے نزدیک تمام، تمام قراب کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بھی کہ ان کے نزدیک عفتی بھی "وڈی ہے۔ کذا اگر ایہی ملت حرمت ہوئی تو عفتی بھی ان کے نزدیک حرام ہو جائے۔ حالانکہ عفتی کی ملت پر تمام فقہاء حنفیہ کا جملہ ہے (الایوسف) اس کے باوجود فاضل عیب نے ان کو بھی اپنا ہم خیال ظاہر کرنا شروع کر دیا۔ "سبحان اللہ ہر سوچناں عظیم" نہ سامنے



تکلی کر کے سے برا واجب ہوئے یا نہ ہوئے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو جاننا ہے۔  
 کساں الہد ید والبر والعبادۃ وغیرہ۔

جب یہ جنت ہو گی تو ساتویں بہشت بھی رائج ہو گی کہ کس کے محل احرام ہونے سے اسے  
 ہمیں کتاب النج میں میں ذکر عشاء ہونے لگا اس کا صحیح حکم کتاب التذکرہ کی ۱۰۷ جگہ ہے۔ وہاں فقہاء  
 و امام کی افواج اقسام پر بحث کرتے ہیں۔ یہی بیحد ہی ظنی ہے کہ ایک مسئلہ کہ جس کے صحیح حکم سے وہاں  
 کہ دوسری غیر متعلق جگہ پر تلاش کیا جا رہا ہے۔ حالانکہ کتاب التذکرہ میں فقہاء کی مزارعہ و شرح میں یہ  
 اتنے سے بھی کہے کی متعلق جنت ہوئی۔

## (۱) ملک السماء کا سانی تحریر فرماتے ہیں

”والعراب الذی باکل الحب والزرع والمعمق ونحوہا  
 حلال بالاجسام (ہذا تم ص ۳۴ ج ۵)

## (۲) شمس المائتہ سرخسی تحریر فرماتے ہیں۔

خصی عواسی قتلان فی الحرم والمراد بہ ما یا کل  
 الجیف داما القرب الزرع الذی یحفظ الحب ینہو طیب  
 بیاح لا نہ غیر یحفظ طبعاً وقد یا لب الادمی کا  
 لعنہم قہر والحق سواہ ولا یاس باکل المعق و اب کان  
 القرب بعث یحفظ یا کل الجیف قارۃ والحب قارۃ قد  
 روی عن ابی یوسف مع اقہ یکوہ وعن ابی حنیفۃ امہ لا یاس باکلہ  
 وهو الصحیح علی تیس الدسجۃ، وانہ لا یاس باکلہا وهذا کلہا  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن قد یحفظ ایضا  
 وهذا لان ما کل الجیف طعمہ ینت من الحرم ینکون

(مسودہ مرغسی ص ۱۱۶ تا ۱۱۷)۔

### (۳) عالمگیری میں فتاویٰ قاضی خاں سے نقل کیا ہے

”وعن امی یوسف روح قال سئل ابا حبیقة روح عن  
العمی قد لایاس یہ قلت انه یا کل التیجسات فقال انه  
یخط النحاسة بشنی اخر ثم یا کل فکان الاصل عنده ان ما  
یخط کما له حاج لا یاس

(عالمگیری کتاب التہذیب ص ۵۶ تا ۵۷)۔

خط کشیدہ جملوں پر خصوصیت کے ساتھ فہرہ کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ  
ہر خطا کرنے والا کو احوال ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ فقہاء رحمہم اللہ نے خطا کرنے  
والے کو سزا کے بارے میں جو حکم دیا ہے کہ وہ حلال ہے۔ اس کو پھر عمیق کے  
ساتھ محصور کر دیا ہے۔ سو اس کی بناء صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کی دلیل یہ پیش کی گئی  
ہے کہ فقہاء خطا کرے والے کو سزا کی نوع بتا کر آگے فرما دیتے ہیں  
”وہوالمعقوب“ اور یہ دلیل چند وجوہ سے ماطل ہے۔

(۱) وہوالمعقوب کے اعطاء صحر کے ہرگز نہیں، اگر محصور کرنا مقصود ہوتا  
تو بصراحت کہا جاتا کہ حد النحر محصور فی المعقوب۔ کیونکہ حلت و حرمت کا حکم  
مسئلہ ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء نے ایسا نہیں کیا کہ آخر میں عمق کی  
تصنیع کر دی ہو، جیسے کہ علیہ، مسودہ اور بدیع وغیرہ میں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قید  
مقتضیٰ ہے احکامی نہیں۔

(۲) اس کے برخلاف مسودہ، مدائع اور عالمگیری کی عبارت عمق لفظ  
غیر عمق میں تفصیل نہ ہونے پر واضح ہیں۔ اس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ  
ہر خطا کرنے والا کو احوال ہے خواہ عمق ہو یا نہ ہو۔

(۳) در اصل عتقی کے گواہوں میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ اسے غراب میں داخل مانتے ہیں اور بعض نہیں، جیسا کہ لوہی معارف یسوی نے اپنی فہرست کی مشہور کتاب میں لکھا ہے۔

العتقی طائر علی شکل الغراب وهو انحراب  
(منجد ص ۵۴۳)۔ چنانچہ صاحب پوار کے نزدیک عتقی غراب نہیں، جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے ان العتقی طائر مستثنی لا وہ لا بسمی غور  
(جاری عتقی ص ۵۳۲)

اور دوسرے بعض فقہاء کی عبارات سے اس کا غراب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اب جن لوگوں نے عتقی کو غراب میں داخل نہیں مانا، وہ حضرات غرب کی انواع میں کر کے گزر جاتے ہیں، اور وہ عتقی نہیں کہنے بلکہ یا دوسرے سے اس کا ذکر ہی نہیں کرتے یا کہ عتقی دوسرے کہتے ہیں، اور جنہوں نے عتقی کو غرب میں شامل کیا ان حضرات نے غلط کرنے والے کوے کا نام عتقی رکھ دیا، اس لئے اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتوں میں کچھ تفاوت نظر آتا ہے۔

سریف معصوم ہو گیا کہ وہ عتقی کہنے سے غلط کرنے والی قوم کا حصر عتقی میں نہیں کیا گیا۔

### العبارات المریدہ کا جواب

لہی کے آخر میں جو "عبارات مریدہ" چیز کی ہیں ان میں سے کتاب المستحسن للامام سی سے ہر عبارت نقل کی گئی ہے، اور مندرجہ بالا بحث کے بعد قائل بننا نہیں رہتی کہ اس میں بعض روایات نقل کرنے کے بعد فاضل بیہ نے جو تحقیق فرمائی ہے وہ بڑی عجیب ہے کہ انہی کی بھی دو تیس ہیں ایک

خلط کرنے والا اور ایک صرف نجاست کھانے والا کیونکہ تعین الحقائق میں ہے  
والمرود یا لا یقع بالکل العیف ویحلط کذا فی الہدیۃ اور پھر وہی  
دلیل پیش کی کہ منع حرام ہے کیونکہ حدیث میں غراب سے مراد ایضاً ہے اور عروۃ  
رہلتے ہیں ومن یا کله سد ماسہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "لیقع" لفظ اس کو سے کو کھا جاتا ہے  
کہ جس میں سیاہی اور سفیدی دونوں موجود ہوں، لہذا اس کا طہاق کھل کی تینوں  
قسموں پر ہو جاتا ہے۔ صرف دانہ کھانے والے کو سے کو بھی ایقع کہہ سکتے ہیں، خلط  
کرنے والے کو بھی، اور صرف نجاست کھانے والے کو بھی۔ چنانچہ علامہ ثانی  
غراب الزرع کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں قال، لافہستانی  
واربدہ غراب لم یا کل الا الحب سوہ کان یقع لواسود  
اوداغا وتمامہ فی ندحیرۃ (ثانی ص ۲۸۸ ج ۵)۔ دوسرے یہ  
کہ اگر واقعہ ایسا ہوتا تو ہم فقہاء اس کو بصراحت تسلیم تحریر فرماتے کیونکہ  
معاذہم ہے۔ خصوصیت سے کتاب الذبائح میں تو پوری تفصیل سے مذکور ہونا  
چاہئے تھا۔ حالانکہ فقہاء ایقع کو عام طور سے صرف نجاست کھانے والے میں  
خاص کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ماہگیریہ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو،  
هو من غراب لا یقع وھربا یا کل العیف۔

(ماہگیریہ ص ۲۸۸ ج ۱)۔

یہاں حضرت عروۃ کا نقل تو اسی سلسلہ میں ہم صرف اتنا مراد کرتے ہیں کہ  
خمس الاثرہ مرحسی سے جو کچھ کو سے کے بدلہ میں کھا ہے وہ یہ، حیث نقل کرنے  
کے بدلہ کھا ہے، لیکن کی پوری علت کی طرح ہے، (وہی) حشام  
بن عروۃ عن یہ۔ انہ کل عن اکل الغراب فقال ومن یا کله بعد ساء  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال۔ یرید بہ الحدیث السموی خمس



يُحْتَلَن فِي الْحَرَامِ، وَالسَّرَادِيهِ مَا يَكُنْ لِلْحَيْفِ أَمَّا الْغُرَابُ الرَّوْعِيُّ الَّذِي  
يُحْتَلَنُ فِي الْحَرَامِ (مسند مسند ص ۲۱۶ ج ۱۰)۔

اس لئے اب اس میں کسی بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی، البتہ عالمگیری اردو  
کی جو عبارت پیش کی گئی ہے۔ ۱۰ ذریعہ بحث مسئلہ میں صریح ہو سکتی تھی۔ مگر انیسویں  
کہ عالمگیری اردو دوسرے پاس نہیں اور عربی کی اصل عالمگیری میں فتیح کے بعد اس  
مطلب کی کوئی عبارت نہیں ملے، بلکہ اس کے خلاف ایک صراحت ملی ہے جسے ہم  
نے اپنوتا کر لیا ہے۔ جب تک اصل عبارت ہمیں نہ ملے، اس وقت تک ہم کوئی  
فیصلہ قطعی اس عبارت کے بعد میں نہیں کر سکتے۔ لاسیما اذا جہر بنما جہرنا۔  
اور اگر یہ عبارت بالفرض صحیح بھی ہو تو قطعی صراحتیں ہم نے پیش کی ہیں۔  
اس کے بعد اس کی کوئی صحت پر حشیت نہیں رہتی جب کہ اس کے خلاف خود  
عالمگیری ہی میں اس قدر صریح نص موجود ہے۔

### خلاصہ کلام

یہ ہے کہ فاضل متدل نے تمام استدلال کی بنیاد کتاب الجلی عبارت کو  
بنایا ہے۔ حالانکہ یہ بنیادی قطعی ہے۔ کیونکہ حرم یا حالت احرام میں غسل کی اجازت  
کی قطعاً قرآن ہے۔ (کما صرح بہ ابن رشد و یسناد من سائر کتب اللہ)  
حرمت یا اکل نجاست و غلط نہیں ہے، بخلاف گوشت کی حرمت و طہارت کہ وہیں  
فقط صرف نجاست کہا گیا غلط گنا ہے (کما صرح بہ فی الہندیۃ  
والمسوط) اس لئے ایک کا جوہر دوسرے سے ملا کر کوئی حکم نکالنا کسی  
طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا۔

بلکہ گوشت کی طہارت و حرمت کا فیصلہ معلوم کرنے کے لئے کتاب الذبائح  
میں، جگہ دیکھنی چاہئے جہاں فقہاء نے اس مسئلہ کو ذکر کر کے مختلف انواع غراب

اور اس کے حکام ذکر فرمائے ہیں۔ اور ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر ملکہ کرتے  
والہ کو حلال ہے خواہ وہ سودی ہو یا نہ ہو۔ اور بھی فیصلہ ہمارے اکابر  
مثلاً حضرت مولانا گنگوہیؒ وغیرہ سے منقول ہے۔

ہدایۃ بدایۃ بعد تحقیق و وفود کی دی عم علیہ

حضر  
مفتی محمد امجد علی صاحب  
درجہ الاولیٰ سندہ  
دارالعلوم کرب

## تحریر و تصدیق

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم اعلیٰ

حمداً و صلواً انا بعدہ قال و العنابة و اما  
الغراب الاسود و الاصح فهو انواع ثلاثة نوع ينطق الحب ولا ياكل  
الجب و ليس بمكره و نوع منه لا ياكل الا الجب و هو الذي سماه  
المصنف الاصح اندي و اكل الجب و انه مكره و نوع يحلط ب كل  
الجب مرة و الحب اخرى و لم يذكر في الكتاب و هو غير مكره  
عند ابي حنيفة رح مكره عند ابي يوسف

(الفتاویٰ علی، مشائخ ص ۸۷۶)

نوع سے لایا کل لا الجب اور اس کی تفسیر  
”وہو الذي سماه الحب“ سے ثابت ہوا کہ صرف وہ اصح حرام  
ہے جو گھس نجاست کھاتا ہو نیز و نوع يحلط (اسی قولہ)  
و لم يذكر في الكتاب سے معلوم ہوا کہ ہر خطہ کرنے والا کو حلال ہے، اس  
میں عقیق کی کوئی تخصیص نہیں۔ یہ عبارت نہ صرف یہ کہ عقیق کی تخصیص سے  
ساکت ہے بلکہ عدم تخصیص پر مطلق ہے اس لئے کہ عقیق کڑا تو ہوا ہے میرا ہی  
موقع پر موجود ہے پس دلم یذکر، انی الکتاب نفس منہ ہے کہ نوع يحلط سے مراد  
عقیق نہیں، مبسوط اور پراگھ کی عبارت سے بھی یہ ثابت کیا جا چکا ہے۔ ممدوم  
عبداللہ سے مستثنیٰ نے بھی غراب اعلیٰ کی حلت کی تصریح کر لی ہے ملاحظہ ہو۔  
ک: - ما حکم حره العرابه الذي يطير في الامصار و

القری و یخلط بین النقاط الحب والعذرات وما حکم سورہ ۴۔  
 الجواب :- الظاہر ان القراب الا بقع الذی فیہ سواد و  
 بیاض وہو مکروہ عند الصالحین وغیر مکروہ عند الاسام کما فی السراجیۃ  
 والا بقع الاسود ان کان یخلط فیہ کل العیف ویا کل الحب قال  
 ابو حنیفہ لا یکرہ وقال صاحبہا بکرہ اتهم فیكون ما کول اللحم (الی  
 ان قال) وان لم یکن لغرثه رائحة کریهہ بکون طہرا لکون خمرته  
 خمره ما کول اللحم من الطیور التي ترزق فی الهواء الخ  
 (لکن صاحبہ ص ۴۳)۔

عبارات بالا کے علاوہ مندرجہ ذیل نصوص میں بھی اس کی تصریح ہے کہ  
 طہر رحمت کا مدار خوراک پر ہے۔

(۱) واسئل ذالک ان یاکل العیف فلعنه نبت

من الحرام لیكون غبیثا عادة وما یاکل الحب لم یوجد ذالک لیہ وما  
 شط ککالدجاج والمفق فلا یاس با کله عندنا حیثہ ریح وهو الاصح لان  
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم اکل الدجاجة وہی مما یخلط  
 (التمایۃ مع التلخیص ص ۸۵ ج ۲)۔

(۲) فكان الاصل عنده ان ما یخلط ککالدجاج لا

یاس (عالمگیریہ ص ۳۲۱ ج ۵)۔

آخر میں ابو حنیفہ "عمر فقیر النفس حضرت مولانا رشید احمد صاحب  
 مکتبہ دینی کا فیصلہ بھی ذکر آ رہا ہے۔ نقل کیا جاتا ہے: جب یہ فیصلہ خوراک پر  
 نہیں لگا کر ہے کہ ہر اس کی خوراک پر ہے۔ پس یہ کہ انجان بستیوں میں پایا جاتا ہے  
 اگر یہ مطلق نہ ہو تو بھی اس کی حلت میں شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب وہ بھی  
 حلال کرتا ہے اور نجاست و غلہ و دانہ سب کچھ کھاتا ہے تو اس کی حلت بھی حلال

عققی کے معلوم ہو مئی خواہ اس کو عققی کہا جاوے یا نہ کہا جاوے۔ فقط واللہ اعلم، ارشید احمد گنگوہی عفی عنہ۔

عبارت مذکورہ کے حاشیہ پر ہے۔ جب کافقین کا اس مسئلہ پر طوطا زیادہ ہوا تو سر سے زائد ملاء کا سراپیر سے ایک رسالہ تمام فصل الخطاب شائع کیا۔ نیز ایک عالمی نے ملاء حرمین سے اس کی حالت کا نقلی لیا، وہ ہے۔ الحمد للہ وحمدہ رب زدنی علما، القراب المذکور حلال من غیر کرامۃ عندانی حنیفہ روح وهو الامسح وهو المسلی بالعققی تصریح فقہائنا وحمہم اللہ واصاب من انہی بعلہ وجواز کلمہ وکف یلام الحنفی علی اکل ماہو حلال عند اسامہ من غیر کراہۃ والاحمل فی حل القراب وحرستہ الغذاء وکونہ ذا مطلب لا بصورۃ ولو نہ کما بدل علیہ تصریحات فقہائنا فی غالب مشیرت المذہب کما فی البحر الرائق والدوا المختار والسنایہ وغیرہا ولما نمہ جامع الرموز اشعار بانہ لوا کل کل من الشائۃ الخیف و الحب جیسا حل ولم یکرہ وقالوا یکرہ والا دل اصح ثبت بما صرح بہ علمائنا ان القراب بانواعہ سواء کلان عتقا او غیرہ اذا کان یجمع بین حیثہ وجب یجوز کلمہ عند اساتذہ الاعظم واللہ اعلم، (قالہ ینفہ و اسیر قلمہ عبد اللہ بن عباس بن حدیق مفتی مکتۃ المشرقۃ۔) اسی مضمون کا ملاء عمدہ مندرجہ کا بھی فتویٰ موجود ہے (مذکورۃ الرشید ص ۱۷۸) اس تحریر کے بعد مسئلہ ایسا واضح ہو گیا کہ انکار کی کوئی محتمل نہیں رہی۔

فیہی حدیث بعد، یوسنوی -  
 لشم در الجیب الاول دارشاد الرشید  
 الثانی حیث اوضحو الحق والصلوب  
 بحیث لا یبقی منہ ریب مرتاب -

بندہ محمد شفیع عثمانی  
 دارالعلوم کراچی ع ۳  
 ۱۶ ربیع الاول ۱۳۸۰ھ

فقط واللہ اعاد الی سبیل الرشاد  
 رشید احمد عثمانی  
 دارالعلوم کراچی ع ۳  
 ۱۵ ربیع الاول ۱۳۸۰ھ

# خطبات عثمانی

(۳۳ جلدیں)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ

کے خطبات کا دوسرا مجموعہ:

خاص ایڈیشن : =/1200 روپے

عام ایڈیشن : =/800 روپے

مہتمم اسلام آباد